DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

EINE UNTERSUCHUNG

ÜBER

CHARAKTER, GANG UND HAUPTMOMENTE

IHRER ENTWICKLUNG.

VON

Dr. EDUARD ZELLER.

Dritter Theil:

DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE.

Erste Hälfte.

TÜBINGEN.

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1852.

Ca A 3727

BIBLIOTHECA
GYMN: CASIMIRIANI
COBURG.

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.

Vorwort.

Erst jetzt ist es mir möglich, den letzten Theil dieses Werks der Oeffentlichkeit zu übergeben. Der Grund dieser Verzögerung lag in Umständen, deren Beseitigung ausser meiner Macht stand: in den Ansprüchen, welche neben dem akademischen Beruf auch meine theologischen Jahrbücher an mich machten, in einem zweimaligen Wechsel von Amt und Wohnort, in dem mehrjährigen Aufenthalt an einem Orte, wo mir die litterarischen Hülfsmittel nur in beschränktem Maasse zu Gebot standen, in den Störungen, welchen die wissenschaftliche Thätigkeit während der letzten Jahre durch die Bewegung des öffentlichen Lebens unvermeidlich ausgesetzt war. Erst hier in Marburg konnte ich zur anhaltenden Beschäftigung mit der griechischen Philosophie zurückkehren. An Hemmungen fehlte es freilich auch hier nicht, und es war nicht immer leicht, unter

dem Druck der Verhältnisse die Freiheit des Geistes zu bewahren, wie sie wissenschaftliche Untersuchungen verlangen. So weit sie mir dennoch zu Theil geworden ist, verdanke ich diess vor Allem meiner Arbeit selbst und dem Gegenstand, womit ich mich beschäftigte. Hatte ich es doch mit einer Zeit zu thun, noch weit hoffnungsloser, als die unsrige, mit dem langsamen Hinsterben von Bildungsformen und Völkern, welche uns geistig so nahe verwandt sind, dass wir die Jahrhunderte ihres Untergangs, bei aller Einsicht in seine geschichtliche Nothwendigkeit, nie ohne Wehmuth betrachten können; wie sollte ich mich nicht gerne am Anblick der Männer gestärkt haben, welche selbst in jener schwülen Periode bei der Philosophie eine Zuflucht fanden, und in der Kräftigkeit ihres innern Lebens den Stürmen der Aussenwelt Stand hielten?

Der Plan meiner Schrift hat sich seit dem Erscheinen des zweiten Theils nicht geändert; dass ich der Darstellung der philosophischen Systeme einige kurze Notizen über die betreffenden Philosophen beifügte, wird wenigstens einem Theil der Leser nicht unlieb sein. Da übrigens die zwei ersten Theile den Meisten bekannt sein werden, habe ich über meine Geschichtsbehandlung nichts weiter zu bemerken.

Dass ich den Druck wegen der Entfernung des

Druckorts nur zum kleinsten Theile selbst überwachen konnte, hätte ich bedauern müssen, wenn nicht befreundete Hände in dankenswerther Weise für seine Reinheit gesorgt hätten. Die Druckfehler, welche sich dem Auge des Correctors entzogen haben, wird der geneigte Leser, wie ich hoffe, entschuldigen.

Da der vorliegende dritte Band zu einem unverhältnissmässigen Umfang anzuschwellen drohte, so machte mir der Verleger den Vorschlag, ihn in zwei Abtheilungen zu zerfällen. Ich gieng hierauf um so lieber ein, weil es mir dadurch möglich wurde, wenigstens seine erste Hälfte etwas früher in die Hände der Leser zu bringen. Doch wird auch die zweite, wenn nicht unerwartete Hindernisse dazwischentreten, noch vor Ostern erscheinen.

Die Aufnahme, deren sich die beiden ersten Theile dieses Werks zu erfreuen hatten, lässt mich hoffen, dass es für das genauere Verständniss der alten Philosophie nicht ganz ohne Nutzen gewesen sei. Möge es auch seinem letzten Bande gelingen, zur Kenntniss geschichtlicher Erscheinungen beizutragen, welche der Aufhellung zum Theil noch weit mehr, als die bisher von uns behandelten, bedürfen.

Marburg, den 19. November 1851.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

§. 31. Ueber den allgemeinen Charakter und den Entwicklungsgang der nacharistotelischen Philosophie . . . 1
Ihr Charakter S. 1; ihre Entstehungsgründe — 6; ihre Entwicklung — 10.

Erster Abschnitt. Stoicismus, Epikureismus, Skepticismus.

A. Die stoische Philosophie.

§. 32. Ueber den Charakter der stoischen Philosophie im Allgemeinen 15
Zweck und Bedeutung der Philosophie, Verhältniss ihrer Theile, Uebergewicht des praktischen Interesse's — 15; Dogmatismus — 23; Verhältniss zum Epikureismus — 25; Eintheilung ebdas.

§. 33. Die stoische Logik 27
1 Die Erkenntnisstheorie — 29; Sensualismus — 30; Erkenntniss durch Begriffe — 31; Verhältniss beider — 34; Kriterium — 37; Zusammenhang der Erkenntnisstheorie mit dem Ganzen des Systems — 41.
2. Die formale Logik und ihre Bedeutung für das System — 44.
3. Die Ontologie — 47; Materialismus, Körperlichkeit der Eigenschaften u. s. w. — 48; Gründe dieses Materialismus — 54; Schwierigkeiten desselben — 56; Kategorieenlehre — 59.

§. 34. Die stoische Physik 67
1. Die letzten Gründe. Das Urwesen als Materie und als Gottheit — 69. Gott und die Welt — 77.
2. Die allgemeine Weltansicht. Die Geschichte der Welt — 79. Das Weltgesetz, das Verhängniss, der λόγος σπερματικὸς — 83. Einheit der Welt — 87. Vollkommenheit der Welt, teleologische Naturbetrachtung — ebdas. Theodicee — 90.
3. Das Einzelne der Naturlehre — 95. Die Elemente, das Weltgebäude — 96. Die Gestirne — 97. Der Mensch:

Seite

Wesen, Entstehung, Sitz, Theile der Seele — 99; Gottverwandtschaft der Seele — 103; Determinismus — 104; Fortdauer nach dem Tode — 105.

4. Die Religionsphilosophie. Der höchste Gott — 107. Die besonderen Götter und die Volksreligion — ebdas. Allegorische Mythendeutung — 113. Mantik — 119.

§. 35. Die stoische Ethik 122

I. Die allgemeinen Grundzüge derselben. a) Das sittliche Ideal als solches: das Gute, das Uebel, das Gleichgültige — 125; die subjektive Aneignung des Guten (die Vernunft und die Affekte — 132; die Tugend, das Theoretische und das Praktische — 135; die That und die Gesinnung — 138); die Weisen und die Thoren — 139. — b) Die Milderung des sittlichen Idealismus: das Wünschenswerthe und das Verwerfliche — 147; die mittleren Pflichten — 153; die erlaubten Gemüthsbewegungen — 156; die Frage nach der Wirklichkeit des Weisen, die Weisen und die Fortschreitenden — 157.

II. Die specielle Moral — 160. — 1. Der Einzelne als solcher — 162; die Tugenden und ihr gegenseitiges Verhältniss — 163; Verhalten der Stoiker zu den mittleren Dingen — 166. — 2. Die menschliche Gemeinschaft — 171; die Freundschaft — 173; der Staat und die Familie — 175; Weltbürgerthum — 179. — 3. Der Mensch und der Weltlauf — 182; die Lehre vom Selbstmord — 184.

§. 36. Rückblick auf den innern Zusammenhang und die geschichtliche Stellung der stoischen Philosophie . . . 187

Princip und Zusammenhang des Systems — 187. Verhältniss zu früheren und gleichzeitigen Lehren: zur cynischen und sokratischen — 191; zur megarischen und heraklitischen — 195, zur peripatetischen — 199, zur akademischen und neuakademischen — 201. Geschichtliche Erklärung des Stoicismus in seiner Gesammterscheinung — 203.

B. Die epikureische Philosophie.

§. 37. Die Ansicht Epikurs über Begriff und Theile der Philosophie. Die Kanonik 205

Der Zweck der Philosophie und das Werthverhältniss ihrer Theile — 205. Die Kanonik: die Sinnesempfindung — 208; die Begriffe — 211; die Meinung — 212; die Wahrheit unserer Vorstellungen — 214.

§. 38. Die epikureische Physik 217

Werth und Aufgabe der Physik, physikalische Naturerklä-

Seite

rung, Gleichgültigkeit gegen die Erkenntniss des Einzelnen — 217. Materialismus, Atomistik — 221; die Abweichung der Atome — 224. Entstehung und Einrichtung der Welt, Vielheit der Welten — 225. Anthropologie: Wesen und Theile der Seele, Verhältniss zum Leib, Bestreitung der Unsterblichkeit — 228. Die Vorstellung und die Idole — 230. Der Wille — 233. Die Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechts — 234. Die Religion und die Götter — 235.

§. 39. Die epikureische Ethik 242

Güterlehre: die Lust, Lust und Schmerzlosigkeit, körperliche und geistige Lust — 243. Die Tugend — 249. Der Weise — 251. Lebensregeln, zunächst für den Einzelnen als solchen — 253. Die menschliche Gemeinschaft: der Staat — 256: die Familie — 258; die Freundschaft — 259. Humanität der epikureischen Moral — 262.

§. 40. Ueber das Ganze der epikureischen Philosophie und ihre geschichtliche Stellung 263

Innerer Zusammenhang des Systems — 263. Verhältniss zum Stoicismus — 267; zu Aristipp und Demokrit — 271; zu Plato und Aristoteles — 274.

C. Die Skepsis. Pyrrho und die neuere Akademie.

§. 41. Pyrrho 276

Allgemeines über die Skepsis — 276. Pyrrho und Timon: Unmöglichkeit des Wissens — 280; Zurückhaltung des Urtheils — 282; Ataraxie — 284.

§. 42. Die neuere Akademie 286

Ueber die Entstehung der Skepsis unter den Akademikern — 286. Arcesilaus: seine Bestreitung des Wissens — 288; seine praktischen Grundsätze — 291.

Karneades — 292. 1. Die Widerlegung des Dogmatismus a) in formeller — 293) b) in materieller Hinsicht (Kritik des Götterglaubens — 297; der sittlichen Begriffe — 305). 2. Die Lehre vom Wahrscheinlichen — 307. Ethischer Standpunkt — 310. Geschichtliche Bedeutung der akademischen Skepsis — 314. Nachfolger des Karneades — 315.

Zweiter Abschnitt. Eklekticismus, erneuerte Skepsis. Vorläufer des Neuplatonismus.

A. Eklekticismus.

§. 43. Allgemeine Bemerkungen über den Eklekticismus und die ihm gleichzeitige Philosophie . , ... 318

Entstehungsgründe des Eklekticismus: innere — 318; äus-

Seite

sere — 322. Eigenthümliches Princip der eklektischen Philosophie — 323. Vorbereitung des Neuplatonismus durch den Eklekticismus — 326. Die Skepsis im Eklekticismus — 327. Uebergang von der Skepsis zum Neuplatonismus — 328.

§. 44. Die Eklektiker des letzten Jahrhunderts vor Christus . 329

Ueber den Zustand der epikureischen Schule in dieser Zeit — 329. — Die Akademiker — 329: Philo — 330; Antiochus — 334 (Rückkehr zum Dogmatismus — 334; Eklekticismus — 337, insbesondere in der Moral — 340). — Eklektische Denkart unter den Stoikern: Panätius — 343; Posidonius — 347; seine platonisirende Anthropologie — 350. — Die Peripatetiker — 354. Die Schrift Περὶ Κόσμου — 355.

Cicero — 363. Seine Skepsis — ebdas. Sein praktischer Eklekticismus — 365. Das unmittelbar Gewisse — 370. Die materiellen Ergebnisse der Ciceronischen Philosophie: die Moral — 374; die Theologie — 379; die Anthropologie — 381. — Verwandte Denkweise unter den römischen Philosophen: die Schule der Sextier — 383.

§. 45. Der Eklekticismus und die Popularphilosophie in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Die Stoiker und Cyniker 385

Einleitendes — 385. Die Stoiker — 386: Seneca — 388 (Seine Moral — 388; seine Theologie — 392; Geringschätzung der theoretischen Untersuchungen — 393). Musonius — 395. Epiktet — 400. (Einseitig praktische Richtung — 400; populäre Haltung der Ethik — 403; Epiktets moralische Grundsätze — 404). Mark Aurel — 408. Gelehrte Stoiker — 413. — Cyniker — ebdas.; Demetrius — 415; Oenomaus — 417; Demonax — 418.

§. 46. Fortsetzung. Peripatetiker und Akademiker . . . 419

Peripatetiker — 419: Alexander von Aphrodisias — 421. Aristokles — 429. Platoniker: Dercyllides, Thrasyllus, Arius Didymus, Eudorus — 431; Plutarch — 433; Ammonius, Maximus von Tyrus — 438; Apulejus, Albinus, Severus — 442; Alcinous — 443. Taurus und Attikus — 445. — Galenus — 446.

Dritte Periode.

§. 31.

Ueber den allgemeinen Charakter und den Entwicklungsgang der nacharistotelischen Philosophie.

Das Aristotelische System war die letzte und reifste von den Früchten, welche die griechische Wissenschaft in der klassischen Zeit des hellenischen Volks getragen hat. Mit den neuen Bildungsformen und Zuständen, die der Untergang der griechischen Freiheit und die Eroberungen Alexanders für das bedeutendste unter den alten Kulturvölkern herbeiführten, gieng auch eine veränderte Richtung des philosophischen Denkens Hand in Hand. Diese Richtung erlitt natürlich in den acht- bis neunhundert Jahren vom Tode des Aristoteles bis zum Erlöschen der griechischen Philosophie die erheblichsten Modifikationen, aber nichtsdestoweniger ziehen sich durch alle die verschiedenen Systeme, welche in diesem langen Zeitraum auf den Schauplatz der Geschichte getreten sind, gewisse gemeinsame Eigenthümlichkeiten hindurch, an denen sie sich als Zweige des gleichen Stammes erkennen lassen. Die vorsokratische Philosophie hatte in der Erforschung der Natur, die Sokratisch-Platonisch-Aristotelische zwar nicht ausschliesslich in der Naturforschung, aber doch immer noch in der Forschung, in der Wissenschaft als solcher, ihr höchstes Ziel gefunden; die Einwirkung auf die menschlichen Thätigkeiten und Zustände war von der ersteren nur ganz beiläufig und vereinzelt, von der

andern nur als eine natürliche Folge ihres theoretischen Standpunkts angestrebt worden, und nur die Uebergangsformen der Sophistik und einiger kleineren sokratischen Schulen zeigen ein Uebergewicht des praktischen Interesses über das theoretische. Die nacharistotelischen Systeme — wir werden diess im Einzelnen nachweisen — erklären theils ausdrücklich, theils geben sie durch ihre ganze Anlage und ihren Inhalt zu erkennen, dass es gerade diese Wirkung auf den Menschen ist, in der sie ihr Ziel suchen; die Erkenntniss des Objekts ist ihnen nur ein Mittel, um die richtige sittliche und gemüthliche Beschaffenheit des Subjekts, die Tugend und die Glückseligkeit, herbeizuführen, der Schwerpunkt des wissenschaftlichen Strebens ist aus dem Objekt in das wissende Subjekt verlegt. Eine Folge von dieser Zurücksetzung des theoretischen Elements gegen das praktische ist die eigenthümliche Erscheinung, dass sich die sämmtlichen nacharistotelischen Schulen, mit alleiniger theilweiser Ausnahme der Skeptiker, an ältere Theorieen anlehnen, und namentlich in den physischen und metaphysischen Untersuchungen sich selbst als Erklärer und Nachfolger früherer Philosophen bekennen. In diesem Verhältniss stehen die Stoiker zu Heraklit und Antisthenes, die Epikureer zu Demokrit und Aristipp, die Neuplatoniker zu Plato; auch die Eklektiker der römischen Periode wollen meist einer von den vorhandenen Schulen angehören, und wenn diess nicht der Fall ist, so sind sie doch darum noch lange nicht selbstständig, weil sie statt Einer Auktorität viele Auktoritäten haben, die vorhandenen Ansichten gegen einander abwägen und ausgleichen, und das Passende und Wahrscheinliche aus denselben auswählen. Schon diese Abhängigkeit von der Vorzeit beweist, dass mit dem Sinn für die theoretischen Untersuchungen auch die Kraft des wissenschaftlichen Geistes geschwächt war, dass dem Denken das Vertrauen zu sich selbst entschwun-

den war, und nur ein principieller Ausdruck für diesen Sachverhalt ist es, wenn die Skepsis die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit im Allgemeinen in Anspruch nahm. Aber auch das werden wir aus derselben Quelle herzuleiten haben, dass die religiösen Vorstellungen für die nacharistotelische Philosophie eine ungleich grössere Bedeutung erhielten, als sie früher gehabt hatten. Es gehören hieher nicht blos die Neuplatoniker, welche namentlich seit Jamblich die Philosophie fast in scholastischer Weise in den Dienst der Religion zogen, und ihre unmittelbaren Vorgänger, sondern auch die Stoiker und die Eklektiker der Römerzeit, denn auch diese behandeln die Fragen der sogenannten natürlichen Theologie, die Untersuchungen über das Dasein Gottes, über die Weltregierung, über die Vereinbarkeit der Vorsehung mit dem Uebel in der Welt und mit der menschlichen Selbstthätigkeit, als den wichtigsten Theil der theoretischen Philosophie, und sie legen diesen Untersuchungen selbst für die Moral in der Regel einen höheren Werth bei, als den eigentlich grundlegenden anthropologischen Ansichten. Zugleich sind es eben die Stoiker, welche die Philosophie in jene enge Verbindung mit der positiven Religion gebracht haben, deren Extrem der spätere Neuplatonismus darstellt. Ebendamit war aber auch ihren epikureischen und skeptischen Gegnern der Hauptgegenstand ihrer Angriffe nach dieser Seite hin bezeichnet, und wenigstens die Ersteren beschränkten sich hierauf so ausschliesslich, dass Epikur geradezu erklärte, wenn die Furcht vor den Göttern und vor dem Tode nicht wäre, so könnten wir die Physik gänzlich entbehren. Diese Vorliebe für die religiöse Seite der philosophischen Untersuchungen, welche in vielen Fällen bis zur Verdrängung der eigentlichen Philosophie durch die religiöse Spekulation fortgeht, lässt uns an und für sich schon das Uebergewicht des praktischen Elements

erkennen; denn wie die Religion selbst zunächst nicht aus dem Wissenstrieb, sondern aus dem praktischen Bedürfniss entsprungen ist, so wird umgekehrt auch die religiöse Fassung und Beschränkung der philosophischen Untersuchungen nur einem Standpunkt zusagen, für den es sich bei der theoretischen Spekulation selbst mehr um ihre praktische Wirkung handelt, als um die Erkenntniss des Objekts; die letztere lässt sich nur auf dem streng wissenschaftlichen Weg erreichen, für die erstere ist der religiöse Glaube, oder andererseits die aufklärerische Bestreitung dieses Glaubens, nicht bloss genügend, sondern sie ist ihr sogar dienlicher, als die reine Wissenschaft, weil sich die Ideen, deren Aneignung und Verwirklichung angestrebt wird, unter der religiösen Form schon für die unmittelbar praktische Anwendung zubereitet, in bestimmter Beziehung auf die sittlichen und gemüthlichen Bedürfnisse des Subjekts darstellen. Die eigenthümliche Stellung der nacharistotelischen Philosophie zur Religion ist daher zunächst als eine Folge von der Abnahme des rein wissenschaftlichen Geistes zu betrachten.

Um so nachdrücklicher und lebhafter beschäftigt sich die Philosophie in unserer Periode mit der ethischen Aufgabe des Menschen und mit den Bedingungen, unter denen sie erreicht wird. Aber auch in dieser Hinsicht lässt sich der tiefgehende Unterschied von der bisherigen Philosophie nicht verkennen. Einestheils werden die Schranken überwunden, welche selbst die platonische und aristotelische Sittenlehre noch beengt hatten: die Moral wird von der Politik abgelöst, der Mensch weiss sich in der Unendlichkeit seines sittlichen Wesens unabhängig von Allem, was nicht er selbst ist, er erkennt aber ebendesshalb das gleiche Wesen überall, wo es sich zeigt, ganz abgesehen von den äusseren Verhältnissen der Einzelnen, er ist ein Weltbürger, welcher sich der ganzen Menschheit verbunden und verpflichtet fühlt, und

alle Vernunftwesen als seine natürlichen Angehörigen betrachtet. Auf der andern Seite erscheint aber diese Reinheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewusstseins auf diesem Standpunkt wesentlich bedingt durch seine Zurückziehung aus der Objektivität, durch jene Gleichgültigkeit gegen das Aeussere, jene Beschränkung des Subjekts auf das eigene Wollen und Denken, welche sich in der Lehre von der Selbstgenügsamkeit des Weisen, in der Forderung der Apathie und Ataraxie, als einer von den bezeichnendsten Zügen der nacharistotelischen Sittenlehre durch alle Formen derselben hindurchzieht, und im Neuplatonismus zur grundsätzlichen Flucht aus der Sinnlichkeit fortgeht. Die Sittenlehre unserer Periode trägt einen wesentlich negativen Charakter, nicht die Verwirklichung der philosophischen Ideen in der Welt, sondern die Unabhängigkeit des Philosophen von der Welt ist ihr das Höchste; sie kann aus diesem Grunde zum Staatsleben und zur politischen Thätigkeit kein Herz fassen, ihr eigentliches Ziel ist nur das Einzelsubjekt, nicht das gesellige Ganze, um so vollständiger kann dagegen der Einzelne von den Verhältnissen der Wirklichkeit abstrahiren und in der unerschütterlichen Ruhe seines Innern seiner Erhabenheit über die Aussenwelt und über die Masse der Menschen sich bewusst werden.

Fassen wir Alles zusammen, so liegt die unterscheidende Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie in der Zurückziehung des Denkens auf die abstrakte Subjektivität. Es ist nicht mehr die Erkenntniss des Objekts, sondern die Wirkung auf die Thätigkeit und die Zustände des Subjekts, worin die Philosophie in letzter Beziehung ihr Ziel findet, und diese Subjektivität ist abstrakte, einseitig auf sich beschränkte Subjektivität; sie behauptet sich selbst im Gegensatz gegen die Natur und das menschliche Gemeinwesen als das unbedingt

Höchste, und weiss sich in ihrer Selbstgenügsamkeit durchaus frei und befriedigt. Das Erste folgt aber aus dem Zweiten. Das objektive Wissen verliert seine selbstständige Bedeutung eben desshalb, weil das Subjekt seine Befriedigung nicht mehr in den Objekten, als solchen, sondern in sich selbst sucht, und auch in sich nicht nach der Seite, auf welcher es der Welt offen steht, und im Wechselverkehr mit anderen Menschen und mit den Dingen sein Inneres durch die äusseren Eindrücke erfüllt und in der Aussenwelt darstellt, weil die Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins für das höchste Gut und für den allein unbedingten Zweck gilt.

Fragt man nach den Gründen, welche diese Veränderung der philosophischen Denkweise herbeigeführt haben, so liegt wohl am Nächsten, auf allgemeinere Ursachen zu verweisen, den Verfall des klassischen Geistes im vierten Jahrhundert, den Untergang der griechischen Freiheit, die politischen und die Kulturverhältnisse der macedonischen und römischen Periode. Und es ist auch ganz unverkennbar, wie bedeutend alle diese Umstände auf die Umgestaltung der Philosophie gewirkt haben. Hatte schon der Missbrauch seiner Freiheit die geistige Kraft des griechischen Volkes geschwächt, so wurde sie durch ihren Verlust unheilbar gebrochen; von keinem kräftigen Gemeingeist mehr getragen, der Thätigkeit für's Ganze entwöhnt verlor sich die Masse in die kleinen Interessen der Persönlichkeit und des Privatlebens; aber auch die Besseren waren durch den Kampf gegen den Druck und das Verderben der Zeit viel zu sehr in Anspruch genommen, als dass sie sich aus dieser Spannung zu einer freien theoretischen Weltbetrachtung erheben konnten, auch sie waren auf sich selbst und ihre persönliche Wirksamkeit beschränkt, auf die Pflege des eigenen Geistes, die Ausbildung des subjektiven Denkens und Wollens angewiesen, und je unbefriedigender die Zu-

stände der Aussenwelt waren, um so ausschliesslicher mussten sie allen Halt im eigenen Bewusstsein zu suchen geneigt sein. Dazu kam der vielfache Verkehr mit den macedonischen, dann den römischen Eroberern auf der einen, den Orientalen auf der andern Seite, Völkern, welche theils überhaupt für die Forschung, theils wenigstens für die reine, streng wissenschaftliche Forschung wenig Sinn hatten. Es war natürlich, dass die Denkweise dieser Völker auf den ermattenden Geist der Griechen zurückwirkte, und wenn dieser Zusammenhang in der macedonischen Periode noch weniger hervortritt, so lässt sich dagegen in der eklektischen Popularphilosophie der Folgezeit die Einwirkung des Römerthums ebensowenig verkennen, als in der neuplatonischen Periode die orientalischen Einflüsse. Wir werden insofern die Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie aus der Wendung erklären können, welche die Verhältnisse und der Bildungsgang des griechischen Volkes überhaupt genommen hatten.

Damit sind wir indessen der Aufgabe natürlich nicht überhoben, auch in dem Entwicklungsgang der griechischen Wissenschaft selbst die Momente aufzuzeigen, durch welche jene Gestalt derselben bedingt war. Wir finden dieselben in der Richtung, welche die Philosophie seit Sokrates genommen hatte. Schon Sokrates hatte die rein theoretischen Untersuchungen gegen die Fragen der Ethik zurückgestellt, und unter seinen Schülern waren ihm die Cyniker und Cyrenaiker hierin gefolgt. Nun war allerdings die sokratische Philosophie von der abstrakten Subjektivität der nacharistotelischen Systeme immer noch weit entfernt: Sokrates suchte das Wissen um seiner selbst willen, und wenn er dasselbe nur auf das ethische Gebiet anwandte, so war es ihm doch darum nicht ein blosses Hülfsmittel für's Handeln; auch Aristipp unterscheidet sich in bezeichnender Weise von Epikur, wenn jener die positive Lust, dieser die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut erklärt; nur im

Cynismus finden wir die negative Stellung des Selbstbewusstseins gegen die objektive Welt sogar noch in höherem Maasse, als im Stoicismus. Dazu kommt, dass sich diese ganze Auffassung der sokratischen Philosophie neben der übermächtigen Wirkung der platonischen und aristotelischen Spekulation nicht behaupten konnte. Sofern wir daher den Zustand der Wissenschaft im Ganzen in's Auge fassen, kann bis über den Tod des Aristoteles herunter nur von vereinzelten Vorläufern der Richtung gesprochen werden, welche seit dem Ende des vierten Jahrhunderts zur Herrschaft kam. Indessen musste die Fortbildung der sokratischen Philosophie durch Plato und Aristoteles selbst zu ihr hinführen. Durch die platonische Lehre von den Ideen und von dem übersinnlichen Wesen und Ursprung der Seele war ein Dualismus begründet, in welchem der Geist für das allein Substantielle, die sinnliche Erscheinung für ein wesenloses Schattenbild erklärt wurde. Diesen Dualismus hatte auch Aristoteles nur theilweise überwunden; denn wiewohl er die Lostrennung der Idee von der Erscheinung bekämpfte, so hielt er doch an der ursprünglichen Zweiheit der Principien, an dem metaphysischen Gegensatz von Form und Materie fest, und beschränkte überdiess die Immanenz der Form in der Materie durch die Ausserweltlichkeit des göttlichen und den transcendenten Ursprung des menschlichen Geistes, durch die Lehre vom Nus, auf das Gebiet des natürlichen Daseins. Beide hatten mithin den Geist in seinem Fürsichsein, im Gegensatz gegen die sinnliche Erscheinung für das Wesentliche und schlechthin Wirkliche erklärt. Dieser Geist sollte nun allerdings nicht der subjektive Geist, oder das selbstbewusste Subjekt sein, es sollte vielmehr dem Subjekt selbst alle Wahrheit und Wirklichkeit nur aus dem objektiven Geist, aus der Theilnahme an den Ideen, wie es Plato, aus der göttlichen Vernunft, wie es Aristoteles ausdrückte, herstammen,

und ebendesshalb galt beiden die Betrachtung der objektiven Vernunft für die höchste Aufgabe des Menschen, die Theorie für höher, als die Praxis. Aber da ausdrücklich vorausgesetzt wurde, dass der unendliche Geist ausser der Natur, und unabhängig von der Natur existire, in der Natur dagegen sich nur unvollständig darstelle, so war der menschliche Geist der einzige Ort, in dem seine vollkommene Offenbarung gesucht werden konnte; die Betrachtung der Idee und der göttlichen Vernunft war in Wahrheit nur Selbstbetrachtung; die Begriffe, welche Plato als übersinnliche Wesenheiten in die intelligible Welt hinausstellte, waren nur die Produkte des menschlichen Denkens; der sich selbst denkende Gott des Aristoteles war nur ein Abbild der menschlichen Vernunft mit dem Schein eines selbstständigen Daseins umkleidet. Das menschliche Denken sollte aber seine Begriffe nach Plato nicht durch positives Eingehen auf die Erscheinungen, sondern durch die Erhebung von der Erscheinung in die übersinnliche Welt erhalten, welche in Wahrheit nichts Anderes ist, als die Welt des Bewusstseins; die Vernunft des Menschen sollte nach Aristoteles von Aussen her in ihn kommen, und nicht als ein Naturprodukt aus dem körperlichen Organismus sich entwickeln. Es war also eigentlich doch nur die Subjektivität als solche, das reine, von der Aussenwelt abgekehrte Selbstbewusstsein, in dem alle Wahrheit gegeben sein sollte, in das sich der Mensch vertiefen sollte, wenn er zu dem Höchsten gelangen wollte. Ein Schritt weiter in der gleichen Richtung, und dieselbe Subjektivität wurde auch zum letzten Ziel der menschlichen Geistesthätigkeit erhoben, die Philosophie der zweiten Periode schlug in die der dritten um. Indem die griechische Wissenschaft diesen Schritt that, kehrte sie zunächst auf den Standpunkt der unvollkommenen Sokratiker, der cynischen und cyrenaischen Schule, zurück; indessen werden wir uns überzeugen,

dass die Früchte des platonischen und aristotelischen Denkens schon für die Stoiker, und selbst für die Epikureer, nicht verloren waren; welchen Einfluss beide Philosophen in der Folgezeit, und namentlich im Neuplatonismus, erlangt haben, ist bekannt.

Die allgemeinen Grundzüge der philosophischen Entwicklung in unserer Periode sind nun diese. Der leitende Gedanke der nacharistotelischen Philosophie, die Forderung, dass sich das Subjekt in sein reines Selbstbewusstsein zurückziehe, um in diesem seine unbedingte Befriedigung zu finden — dieser Gedanke wird zuerst in einfach dogmatischer Weise als moralischer Grundsatz ausgesprochen, und ebenso dogmatisch durch eine Physik und Logik begründet, welche in allen ihren Theilen durch die Beziehung auf diesen Zweck bestimmt sind. Diess geschieht durch den Stoicismus und den Epikureismus in entgegengesetzter Weise. Von den zwei Bestimmungen, welche das Wesen der Persönlichkeit ausmachen, dass sie erstens vernünftige und zweitens individuelle Existenz ist, hebt der Stoicismus die erste ebenso einseitig hervor, als der Epikureismus die zweite; jener findet die Bestimmung und die Glückseligkeit des Menschen allein in der Unterordnung des Einzelnen unter die Vernunft und das Gesetz des Ganzen, in der Tugend, dieser in der Unabhängigkeit des Individuums von allem Aeusseren und in dem Bewusstsein dieser Unabhängigkeit, in der Ungestörtheit des individuellen Lebens, in der Schmerzlosigkeit, und durch diese praktischen Principien ist auch die theoretische Weltansicht der beiden Systeme, wie wir diess später nachweisen werden, in allen ihren Hauptzügen bestimmt. So schroff sich aber beide bekämpfen, so stehen sie doch wesentlich auf dem gleichen Boden: die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die Freiheit des Selbstbewusstseins ist das Ziel, welchem beide, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zustreben.

Ebendamit entsteht aber die Forderung, dieses Gemeinsame als den wesentlichen Zweck und Inhalt der Philosophie herauszuheben, und wenn sich die wissenschaftlichen Voraussetzungen der philosophischen Systeme widersprechen, so lässt sich daraus nur folgern, dass die Erreichung jenes Ziels überhaupt nicht an eine bestimmte dogmatische Ansicht geknüpft ist, dass wir auf das Wissen überhaupt verzichten können, um eben aus dem Bewusstsein unseres Nichtwissens die Gleichgültigkeit gegen Alles, die unbedingte Gemüthsruhe, zu schöpfen. So schliesst sich dem Stoicismus und Epikureismus als die dritte Hauptform der damaligen Philosophie die Skepsis an, welche nach dem vereinzeltern Vorgang der pyrrhonischen Schule durch die neuere Akademie mit bedeutender Wirkung vertreten wurde.

Die Entstehung, die Entwicklung und der Kampf dieser drei Schulen, neben denen die älteren nur eine untergeordnete Bedeutung haben, füllt den ersten Abschnitt unserer Periode aus, welcher von den letzten Jahrzehenden des vierten bis gegen den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts herabreicht. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit desselben liegt einerseits in der Herrschaft, andererseits in dem reinen und gesonderten Bestand der genannten Richtungen. Es war jedoch natürlich, dass sie nicht zu lange neben einander hergehen konnten, ohne Vermittlungs- und Vereinigungsversuche hervorzurufen; die Skepsis selbst musste zu diesem Eklekticismus hinführen, indem sie nach der Aufhebung alles Wissens nur die Auswahl des Wahrscheinlichen nach Maassgabe des praktischen Bedürfnisses übrig liess, und durch die Verpflanzung der griechischen Philosophie zu den Römern erhielt seine Entwicklung den bedeutendsten äusseren Anstoss. Wir sehen daher seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christus die philosophischen Schulen mehr oder weniger aus ihrer

Ausschliesslichkeit heraustreten, und eine eklektische Richtung der Philosophie sich bemächtigen, bei der es sich weniger um strenge Wissenschaft, als um die Gewinnung gewisser Resultate für den praktischen Gebrauch handelt, eine Denkweise, für welche die Unterscheidungslehren der Schulen geringeren Werth haben, und im Glauben an die Wahrheit des unmittelbaren Bewusstseins das Zusagende aus den verschiedenen Systemen ausgewählt wird. Aber wie diese eklektische Denkweise dem Keime nach im Skepticismus gelegen war, so hat sie selbst umgekehrt den Zweifel mittelbar in sich, und in Folge dessen tritt derselbe seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung in der neuen skeptischen Schule hervor, welche sich von dem genannten Zeitpunkt bis in's dritte Jahrhundert herabzieht. Es ist also einestheils das entschiedene Bedürfniss einer Wissenschaft vorhanden, welches die Philosophen antreibt, die Wahrheit unter allen Formen aufzusuchen, andererseits ein Misstrauen gegen die Wahrheit der vorhandenen Wissenschaft, und der Wissenschaft überhaupt, ein Misstrauen, welches die Einen als Skeptiker offen aussprechen, die Andern in der Unruhe ihres Eklekticismus deutlich genug verrathen. Indem diese beiden Elemente zusammenwirken, kommt man auf den Gedanken, die Wahrheit, welche in der Wissenschaft nicht zu finden ist, ausser derselben, theils in den religiösen Ueberlieferungen der griechischen Vorzeit und des Orients, theils in einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung zu suchen, und an dieses Bestreben reiht sich sofort eine solche Vorstellung über die Gottheit und ihr Verhältniss zur Welt an, wie sie diesem Offenbarungsglauben gemäss ist: weil das Subjekt die Wahrheit ursprünglich ausser sich weiss, und an der Befähigung seines Denkens irre geworden ist, wird die Gottheit als die absolute Quelle der Wahrheit in's Jenseits entrückt, weil aber das Bedürfniss einer Offenba-

rung der Wahrheit vorhanden ist, wird die Annahme von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, bald in einer metaphysischen Form, bald in der populären des Dämonenglaubens, mit Vorliebe ausgebildet. Diese Denkweise, welche sich unter den älteren Systemen zunächst an das platonische und pythagoreische anlehnte, bildet den Uebergang zu dem Neuplatonismus, dessen Auftreten den letzten Abschnitt in der Entwicklung der griechischen Philosophie eröffnet.

Im Neuplatonismus ist die Philosophie unserer Periode scheinbar in ihr Gegentheil umgeschlagen; das Selbstvertrauen und die Selbstgenügsamkeit des denkenden Subjekts hat sich in die Hingebung an höhere Mächte, in die Sehnsucht nach ihrer Offenbarung, in ein ekstatisches Heraustreten aus dem Gebiete der bewussten Geistesthätigkeit verwandelt, und dieser Veränderung im Subjekt entspricht auch die objektive Weltanschauung: das Subjekt hat sich seiner Wahrheit an die Gottheit entäussert, diese steht ihm und der gesammten Erscheinungswelt in der Transcendenz des abstraktesten Spiritualismus gegenüber, und alle Anstrengung des Denkens ist nur darauf gerichtet, den Hervorgang des Endlichen aus dem absoluten Wesen zu begreifen, und die Bedingungen seiner Rückkehr zum Absoluten festzustellen, ohne dass sich doch weder für die eine noch für die andere von diesen Aufgaben eine wissenschaftlich genügende Lösung finden liesse. Dass nichtsdestoweniger auch diese Gestalt des Geistes wesentlich den Charakter der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie trägt, und aus den früheren Systemen naturgemäss hervorgegangen ist, werden wir seiner Zeit nachweisen. Allerdings war aber mit derselben die philosophische Zeugungskraft des hellenischen Volkes erschöpft, und es waren Gegensätze in's Bewusstsein getreten, deren Ueberwindung innerhalb der griechischen Anschauungsweise nicht gelingen

konnte. Diese selbst verlor durch den Sieg des Christenthums ihren Boden, die griechische Philosophie als solche gieng unter.

Was die äusseren Verhältnisse betrifft, unter denen sich die Wissenschaft unserer Periode entwickelt hat, so gehört der erste Abschnitt derselben überwiegend der macedonischen, der zweite der römischen, der dritte der byzantinischen Zeit an. Dass diese Umgebungen auf die Philosophie selbst Einfluss gehabt haben, lässt sich nicht verkennen. Die Philosophie trägt in den ersten Jahrhunderten unserer Periode offenbar noch am Meisten das rein griechische Gepräge; der Eklekticismus der folgenden Zeit entspricht dem römischen Wesen; bei'm Neuplatonismus und seinen Vorgängern ist die Hinneigung zum Orient offenkundig, Plotin selbst und mehrere seiner bedeutendsten Nachfolger sind Orientalen, und seit der Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. ist theils die Einwirkung der orientalischen Religionen, theils der Gegensatz gegen das Christenthum für die Entwicklung der neuplatonischen Lehre maassgebend geworden. Die Hauptsache bleibt aber doch immer der innere Zusammenhang der wissenschaftlichen Bildungen und der dadurch bedingte Gang ihrer Geschichte; die äusseren Verhältnisse konnten diesen im Einzelnen näher bestimmen, fördern oder aufhalten, aber seine wesentlichen Ergebnisse sind nur in dem Sinne durch sie bedingt, in welchem die Philosophie eines Volks überhaupt durch seine Geschichte bedingt ist: wir haben sie uns zunächst aus der wissenschaftlichen Entwicklung des griechischen Geistes und nur mittelbar aus seiner geschichtlichen Gesammtentwicklung zu erklären.

Erster Abschnitt.

Stoicismus, Epikureismus, Skepticismus.

A. Die stoische Philosophie.

§. 32.

Ueber den Charakter der stoischen Philosophie im Allgemeinen [1]).

Wenn wir das stoische System mit seinen grossen Vorgängern, dem Platonischen und Aristotelischen, vergleichen, so muss uns zunächst schon die Abweichung von denselben auffallen, welche in der Absicht über den Zweck

1) Verzeichniss der berühmteren Stoiker:
Zeno aus Cittium auf Cypern, geb. um 340, gest. um 260 v. Chr., der Stifter der Schule. Sein Schüler und Nachfolger Kleanthes aus Assos in Troas; des Letztern Mitschüler Aristo von Chius, Herillus von Karthago und Persäus aus Cittium; Zeno's und Kleanth's Schüler und des Letzteren Nachfolger Chrysippus aus Soli, der zweite Begründer der Schule, geb. um 282, gest. um 209 v. Chr.; sein Mitschüler Sphärus aus dem Bosporus; seine Schüler Zeno von Tarsus und Diogenes aus Seleucia (Diog. der Babylonier), der ihm auf dem Lehrstuhl in Athen folgt, 156 v. Chr. als Gesandter in Rom die erste Bekanntschaft der Römer mit der stoischen Philosophie vermittelt, und wahrscheinlich bald darauf stirbt. Ein Zeitgenosse Chrysipps scheint Boëthus gewesen zu sein. Dem Diogenes folgt sein Schüler Antipater aus Tarsus, mit welchem Archedemus gleichzeitig zu sein scheint, dem Antipater dessen Schüler Panätius aus Rhodus, geb. um 175, gest. um 112 v. Chr., der hauptsächlichste Verbreiter des Stoicismus in Rom, diesem in seiner früheren rhodischen Schule Posidonius aus Apamea (Posid. der Rhodier), der Lehrer Cicero's, um 135–51 v. Chr., gleichzeitig mit Hecato und Mnesarchus, und älter als der tyrische Antipater. An diese schliessen sich die römischen Stoiker an: L. Annäus Cornutus um 20—68 n. Chr.; L. Annäus Seneca aus Corduba 3–65 n. Chr.; C. Musonius Rufus aus Volsinii, $6^5/_6$ n. Chr. aus Rom verwiesen, bis unter Titus am Leben; sein Freund, der Satyriker A. Persius Flaccus 34—62 n. Chr.; Epiktet aus Hierapolis in Phrygien, Sklave, dann Freigelassener in Rom, nach der Philosophenvertreibung Domitians (94 n. Chr.) im epirischen Nikopolis; M. Aurelius Antoninus 121—180 nach Chr., reg. seit 161.

und die Bedeutung der Philosophie hervortritt. Sowohl Plato als Aristoteles hatten das Wissen für die Vollendung aller Geistesthätigkeiten erklärt, und demgemäss auch im Wissen als solchem den letzten und eigentlichen Zweck der philosophischen Forschung erkannt; die Stoiker betrachten das philosophische Wissen als ein blosses Mittel für das vernunftgemässe Handeln[1], sie stellen insofern die Philosophie selbst unter den praktischen Gesichtspunkt, unter den Begriff der Tugend[2], und wollen das blos theoretische Leben, welches dem Plato und Aristoteles das Höchste gewesen war, nur für eine Form des Eudämonismus gelten lassen[3]; der Einzige, von dem eine andere Ansicht berichtet wird, Zeno's Schüler, Herillus, trat ebendamit in Gegensatz mit seinem Lehrer und mit dem Dogma der Schule, von welcher er sich auch sonst in seinen Bestimmungen über das höchste Gut entfernte[4]. So entschieden daher auch die Stoa die Nothwendigkeit des philosophischen Wissens hervorhob[5], und so weit

1) Plut. plac. phil. Prooem. *Οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν, τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην·* (Vgl. Sen. ep. 89, S. 352 Bip. u. A.) *τὴν δε φιλοσοφίαν ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω, τὴν ἀρετήν· ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν, ἠθικὴν, λογικήν, δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερής ἐστιν ἡ φιλοσοφία* u. s. w. Sen. a. a. O. S. 353: *philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem.* Chrysipp b. Plut. Stoic. rep. 9, 6: *δεῖ γὰρ τούτοις* (die physischen Untersuchungen) *συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνονος οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.*

2) S. vor. Anm. u. Diog. VII, 46: *αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς* u. s. w.

3) Chrys. b. Plut. St. rep. 3, 2: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον ἀπ' ἀρχῆς, οὗτοί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ἄλλου τινὸς τούτῳ παραπλησίου καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύσαι· τοῦτο δ' ἐστιν, ἂν σαφῶς θεωρηθῇ, ἡδέως.*

4) S. §. 35.

5) S. o. u. Diog. VII, 47. Sen. a. a. O. *nec philosophia sine virtute*

sie in dieser Beziehung über die cynische Verachtung der theoretischen Thätigkeit hinausgieng [1]), so wenig wollte sie doch darum beide gleichstellen, sondern das Theoretische wird dem Praktischen untergeordnet: das schlechthin Nothwendige und Begehrenswerthe ist die Tugend, das Wissen oder die Philosophie ist nur desshalb nothwendig, weil ohne die richtige Einsicht keine wahre Tugend möglich ist. Noch deutlicher erhellt diess aus der Stellung, welche die drei Haupttheile der Philosophie, die Logik, oder Dialektik, die Physik und die Ethik, im stoischen System gegen einander einnehmen. Die Dialektik betrachteten die Stoiker durchaus nur als ein Werkzeug im Dienste der übrigen Wissenschaften, und namentlich des praktischen Lebens; sie sagen, die Logik sei für die Philosophie dasselbe, was die Knochen und Sehnen für das Thier, was die Schale für das Ei, was die Umzäunung für einen Garten [2]), d. h. sie geben

est, nec sine philosophia virtus est. Weitere Belege sogleich. Vgl. auch was §. 35 über die Bestimmung der Tugend als ἐπιςήμη beibringen wird.

1) Zwar wird dem Zeno vorgeworfen, dass er die ἐγκύκλιος παιδεία für nutzlos erklärt habe (Diog. VII, 32), aber wir wissen nicht in welchem Sinn und Zusammenhang dieses gesagt ist. Sollte, aber die ältere Stoa in dieser Beziehung den Cynikern noch näher gestanden sein, so zeigt jedenfalls die seit Chrysipp in ihr einheimische ausgebreitete Gelehrsamkeit und Dialektik, dass diess in der Folge nicht mehr der Fall war. Nur von Zeno's Schüler, Aristo aus Chius, wird berichtet (Diog. VII, 160 f. Plut. de audiendo c. 8. extr. Stob. Serm. 80, 7. 82, 7. 11. 15. 16. vgl. 4, 110. Sext. adv. Math. VII, 12. Sen. ep. 89. 94. Cic. Acad. II, 39, 123. vgl. Krische, Forschungen auf dem Geb. d. alten Phil. I, 411 f.), dass er nicht blos die encyklischen Wissenschaften geringschätzte, sondern auch die Logik als nutzlos, die Physik als transcendent verwarf, und selbst die Ethik auf die allgemeine Untersuchung über Tugend und Laster beschränken wollte; aber diese Ausschliessung des Theoretischen wird ebenso, wie auf der andern Seite Herills Ueberschätzung desselben, als eine Abweichung vom stoischen Standpunkt betrachtet.

2) Diog. VII, 40. Sext. adv. Math. VII, 17 ff. Wenn nach der

ihr wesentlich nur die negative Bedeutung, die Hindernisse des wahren Wissens und des tugendhaften Lebens entfernt zu halten, sie ist ihnen eine Hilfswissenschaft, welche ihren Zweck ausser sich selbst hat[1], und dem entspricht auch vollkommen, dass der eigentliche Kern des Systems, die ethische und physische Weltansicht, schon von Zeno und Kleanthes vorgetragen wurde, während die Logik erst durch Chrysipp ihre Ausbildung erhielt[2]. Weit höher wurde allerdings die Physik gestellt, ja sie scheint der Ethik an Werth voranzugehen, wenn jene der Seele verglichen wird, diese dem Fleische, jene dem Gelben, diese dem Weissen des Ei's[3]), wenn

erstern Stelle Einige sagten: *ὀδὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίχθαι, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτὰ*, so sind diess theils eben nur Einzelne, theils schliesst die gleichmässige Nothwendigkeit aller Theile die Unterscheidung von solchen, welche dem letzten Zweck der Philosophie unmittelbar, und solchen, welche ihm nur mittelbar dienten, nicht einmal aus.

1) Man vgl auch Diog. VII, 47, wo die Bedeutung der Dialektik dahin angegeben wird: *οὐκ ἄνευ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ· τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγινώσκεσθαι ὑπ' αὐτῆς καὶ τὸ πιθανὸν τό τε ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι.* Chrysipp b. Plut. St. rep. 10: man solle sich der dialektischen Streitrede mit Maas bedienen; *τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει τοῦτο ποιεῖν . . . τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα, τὰ ἐναντία* u. s. w. Sext. adv. Math. VII, 23: *ὀχυρωτικὸν εἶναι τῆς διανοίας τὸν διαλεκτικὸν τόπον.*

2) Dass Chrysipp der eigentliche Begründer der stoischen Dialektik war, sehen wir aus den Verzeichnissen stoischer Schriften bei Diogenes, welche bis auf ihn herab nur wenig Logisches enthalten, wogegen er selbst sehr viel hieher Gehöriges geschrieben hat; ferner aus den Angaben bei Diog. VII, 84. 180 und Stob. Serm. 82, 5; namentlich aber daraus, dass Chrysipp fast immer die älteste stoische Auktorität ist, die für logische Lehren angeführt wird; man vgl. Diog. VII, 62. 65. 68. 71. 79. Sextus Math. VIII, 223 u. A.

3) So bei Diog. VII, 40. Nach Sextus VII, 18 hätten die Stoiker die Physik dem Weissen im Ei, die Ethik dem Gelben verglichen, in dem das Hühnchen sein sollte, und ebenso verglich Posidonius

von ihr gesagt wird, sie enthalte den göttlichsten Theil der Philosophie, und wenn sie aus diesem Grunde in der von Aussen nach Innen fortschreitenden Aufzählung ihrer Theile die dritte Stelle einnimmt[1]). Indessen stehen diesen Aeusserungen nicht blos andere gegenüber, welche die Ethik als das eigentliche Ziel und die letzte Frucht der Philosophie erscheinen lassen[2]), sondern auch der

die Ethik der Seele, die Physik dem Fleisch und Blut. Ritter III, 532 hat aber wohl Recht mit der Annahme, dass dieses eine Abweichung von der ältern Lehrart sei, denn auch die Stellung der drei Theile (s. d. folg. Anm.) beweist, dass die Physik den Stoikern ursprünglich für den innersten und tiefsten Theil des Systems (die Seele desselben, das Innere des Ei's) galt. Diese Stellung wird ja aber auch von Sextus selbst anerkannt. Tiedemann, Syst. d. sto. Phil. I, 45 meint, in der Stelle des Diog. haben die Wörter ἠθικὸν und φυσικὸν zweimal ihren Ort vertauscht.

1) Sen. nat. quaest. praef. in. *Quantum inter philosophiam interest et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines et hanc, quae ad Deos spectat... tantum inter duas interest, quantum inter Deum et hominem.* Chrysipp b. Plut. St. rep. 9, 2: (δοκεῖ μοι) δεῖν τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικὰ δεύτερα δὲ τὰ ἠθικὰ τρίτα δὲ τὰ φυσικά· τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος· διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τέτων παραδόσεις. Sextus VII, 22: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς καὶ αὐτοὶ ἄρχειν μέν φασι τὰ λογικὰ, δευτερεύειν δὲ τὰ ἠθικὰ, τελευταῖα δὲ τετάχθαι τὰ φυσικά... τελευταίαν δὲ ἐπάγειν τὴν φυσικὴν θεωρίαν· θειοτέρα γάρ ἐςι καὶ βαθυτέρας δεῖται τῆς ἐπιςάσεως. Dieselbe Ordnung nur vom Höchsten anfangend, giebt Diog. VII, 39, wenn er φυσικὸν, ἠθικὸν, λογικὸν zählt, dagegen scheint zu widersprechen, was er §. 40 sagt: ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι· δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν· καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν; so mache es Zeno, Chrysipp und A. Indessen zeigt Plutarch a. a. O. §. 3 ff., wie diess zu verstehen ist: sofern es sich um den Werth der verschiedenen Disciplinen handelte, wurde die Physik in der aufsteigenden Linie zuletzt gestellt, in der Darstellung des Systems dagegen pflegten die Stoiker die Physik der Ethik vorangehen zu lassen. Durch diese Bemerkung hebt sich auch, was Ritter a. a. O. gegen Sextus Angabe (VII, 23) einwendet.

2) Bei Diog. VII, 40. Sextus VII, 17, in der Vergleichung der Philosophie mit einem Baumgarten, soll die Physik den Bäumen oder

ganze Bau des Systems beweist, dass es trotz jener scheinbaren Voranstellung der Physik doch in Wahrheit nur die Ethik ist, von der aus das Ganze entworfen, und aus der es in seinen Grundbestimmungen allein zu begreifen ist. Die Stoiker selbst bekennen diess dadurch, dass sie in der wirklichen Ausführung des Systems die der Physik angewiesene Stellung nicht festzuhalten vermögen[1]; bestimmter erhellt es aber aus dem innern Verhältniss der beiden Theile. Schon das ist in dieser Beziehung entscheidend, dass die Physik von den Stoikern gar nicht selbständig weiter gefördert worden ist, wogegen die Ethik in sehr eigenthümlicher Weise und mit der bedeutendsten Wirkung durch sie fortgebildet wurde. Diess wäre ganz undenkbar, wenn es das naturwissenschaftliche oder überhaupt das theoretische Interesse gewesen wäre, von dem ihr System ursprünglich ausgieng. Aber auch der nähere Inhalt ihrer Physik bestätigt diess. Von den zwei hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten derselben, ihrem Materialismus und ihrem Pantheismus, lässt sich weder die eine noch die andere als die Quelle ihrer ethischen Grundsätze betrachten, sondern beide sind nur als eine Folge derselben zu begreifen. Wäre die materialistische Weltanschauung das Erste, und die ethische Ansicht erst aus ihr abgeleitet, so hätte diese nur eudämonistisch ausfallen können, denn der Eudämonismus ist die natürliche praktische Konsequenz des Ma-

dem Boden entsprechen, die Ethik den Früchten. Besonders gehören aber hieher die Erklärungen Chrysipps b. Plut. a. a. O.: ȣ̓ γὰρ ἔϛιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν ȣ̓δ᾽ ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐκ τȣ̃ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως . . . ȣ̓ γὰρ ἔϛιν ἄλλως ȣ̓δ᾽ οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ȣ̓δ᾽ ἐπὶ τὰς ἀρετὰς ȣ̓δ᾽ ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ᾽ ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τȣ̃ κόσμου διοικήσεως . . . ȣ̓δ᾽ ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάϛασιν.

1) M. s. die zwei vorangehenden Anmerkungen und Plut. St. rep. 9,3.

terialismus; dass die Stoiker trotz ihrer materialistischen Physik doch eine sehr strenge, auf Unterwerfung der Sinnlichkeit gerichtete Moral haben, ist nur dann begreiflich, wenn ihre Moral nicht von ihrer spekulativen Weltansicht bestimmt ist, sondern ein unabhängiges Princip in sich selbst hat. Wäre der stoische Pantheismus im Verhältniss zur Ethik das Ursprünglichere, so könnte diese zwar ganz rein und streng sein, aber sie würde statt der stolzen und schroffen Haltung, die ihr eigen ist, eher den Charakter der Duldung und Ergebung tragen, wie die Moral Spinoza's. Der männlich tapfere, im Kampf mit der Sinnlichkeit sich durchsetzende Geist dieser Ethik beweist, dass sie nicht in ihrer pantheistischen Spekulation, sondern in einer sittlichen Anschauung ihr eigenthümliches Motiv hat, dass daher jene Spekulation selbst im stoischen System nicht der Grund, sondern nur eine Hilfsvorstellung, und insofern eine Folge seiner ethischen Richtung ist[1]). Dieses System ist in seiner theoretischen Weltanschauung pantheistisch, weil es für das praktische Verhalten nur in der Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz, unter eine objektive Nothwendigkeit, Heil sieht; es ist materialistisch, weil sich der Geist hier seiner Erhabenheit über die Natur nur in seiner ethischen Thätigkeit bewusst wird[2]); seine Physik ist ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung nach der Ethik durchaus untergeordnet, und sie erscheint den Stoikern nur desshalb als

1) Es verhält sich in dieser Beziehung, wenn eine theologische Parallele erlaubt ist, mit dem stoischen Pantheismus ähnlich, wie mit dem Prädestinatianismus der reformirten Dogmatik, welcher gleichfalls nicht als der Grund, sondern ursprünglich nur als eine Folge und Hilfsvoraussetzung der praktischen Auffassung der Religion in der reformirten Kirche zu betrachten ist. Wenn hier der Ort wäre, diese Parallele weiter zu verfolgen, würde sich zwischen den beiden Systemen noch mancher merkwürdige Vergleichungspunkt aufzeigen lassen.

2) Näheres hierüber §. 33. 34.

das Höhere gegen diese, weil ihr ethisches Princip selbst das menschliche Thun dem Naturgesetz unterwirft.

Dieses Uebergreifen der Ethik über die übrigen Wissenschaften lässt uns im Stoicismus eine solche Form des philosophischen Bewusstseins erkennen, in welcher sich das Interesse des Denkens überhaupt vom Objekt und seiner Erkenntniss zum Subjekt gewendet hat. Weder das äussere Objekt, noch das reine Denkobjekt, weder die Natur, noch die Welt der metaphysischen Begriffe hat für den Stoiker ein selbständiges Interesse, dagegen tritt die Frage nach dem letzten Zweck der subjektiven Thätigkeit und nach den Bedingungen seiner Verwirklichung in den Vordergrund, und alle philosophische Forschung wird in letzter Beziehung auf diese Frage bezogen: die stoische Philosophie zeigt schon durch das Verhältniss ihrer Haupttheile, dass sie wesentlich den Charakter der Subjektivität trägt. Die gleiche Eigenthümlichkeit tritt ja aber auch in der weiteren Entwicklung ihres Inhalts hervor. Die stoische Ethik ist nichts Anderes, als eine Vergötterung der auf sich selbst gestellten, in sich unendlichen, in ihrem vernunftgemässen Leben schlechthin befriedigten Subjektivität; ihr Ideal ist der Weise, der keiner äusseren Güter bedarf und von keinem äusseren Uebel berührt wird, der in seiner Selbstgenügsamkeit sogar der menschlichen Gemeinschaft entbehren kann, welcher noch Plato und Aristoteles so hohen Werth beigelegt hatten. Die Logik giebt in den formalen Untersuchungen über die Denk- und Sprachformen eine Anleitung zum wissenschaftlichen Verfahren, bei der es sich aber durchaus nur um die Technik des Denkens und die dialektische Bildung des Subjekts handelt, nicht um das wissenschaftliche Verständniss der Denkthätigkeit als solches; sie untersucht ferner die Frage nach dem Kennzeichen der Wahrheit, eine Frage, die an sich selbst schon dem Standpunkt der subjektiven

Reflexion angehört, und die auch in der stoischen Lehre von der φαντασία καταληπτικὴ nach durchaus subjektiven Merkmalen entschieden wird; sie entwickelt endlich in der Ontologie, wenn wir diese der Logik zuzählen wollen, die Grundsätze des stoischen Materialismus, dessen Zusammenhang mit der praktischen Richtung dieses Systems wir auch noch später untersuchen werden. Aber auch die Physik kann trotz ihres pantheistischen Fatalismus die Bedeutung nicht verläugnen, welche die Subjektivität für das stoische System hat; denn was Anderes, als das subjektive Interesse, ist es, aus dem jene Teleologie hervorgegangen ist, welche die eigentlich physikalische Forschung bei den Stoikern ganz zurückdrängt? Der Mensch ist der Zweck der Natur, der Mittelpunkt, um den sich Alles bewegt; nicht das Wesen der Natur als solcher, sondern ihre Beziehung auf den Menschen und sein Handeln bildet den wichtigsten Gegenstand der Naturforschung.

Auf diesem seinem Standpunkt fühlt sich nun der Stoiker ebenso, wie andererseits der Epikureer, noch vollkommen sicher; das Vertrauen des Denkens auf sich selbst, die Ueberzeugung des Subjekts von dem Ausreichenden seiner sittlichen Kraft ist noch durch keinen Zweifel gebrochen, es ist daher auch noch nicht das Bedürfniss vorhanden, die Mängel des philosophischen Systems durch eklektische Verknüpfung verschiedenartiger Elemente zu ergänzen, oder aus dem Gebiet des selbstbewussten Denkens und der philosophischen Tugend zu ekstatischer Offenbarung, religiösem Auktoritätsglauben, ascetischer Selbstverläugnung und mystischem Kultus zu flüchten. Die stoische Philosophie ist ihrer Form nach, trotz der Untersuchung über das Kriterium, Dogmatismus, denn diese Untersuchung entwickelt sich nicht zu einer wirklichen Kritik des Erkenntnissvermögens, sondern sie wird durch ein praktisches Postulat abgeschnit-

ten; ihrem Inhalte nach lässt sie sich als moralischer Dogmatismus bezeichnen, denn das sittliche Verhalten des Menschen bildet für sie den festen Punkt, auf den ihre ganze Weltansicht bezogen wird, in dem der Mensch sich schlechthin befriedigt findet, und in dessen Beschreibung daher auch die philosophische Forschung zur Ruhe kommt; die Physik ist, wie wir gesehen haben, nur eine Hilfswissenschaft der Ethik, und wenn die Stoa ihre Uebereinstimmung mit den Mythen der Volksreligion nachzuweisen bemüht war, so hat doch dieses theologische Bestreben hier noch nicht die gleiche Bedeutung, wie in dem späteren Neuplatonismus: die Religion wird nicht als Ergänzung der Philosophie gesucht, diese ist vielmehr in sich selbst vollkommen befriedigt, und hätte für sich genommen nicht das Bedürfniss, sich an die religiösen Vorstellungen anzulehnen; dass sie sich mit diesen friedlich auseinanderzusetzen sucht, ist nur eine Folge ihres praktischen Interesses und ihrer Voraussetzungen über die Bedeutung der *κοιναὶ ἔννοιαι*, die ihr einen offenbaren Widerspruch gegen den Glauben der Völker verbieten. Die religiöse Orthodoxie der Stoiker ist daher ursprünglich nur ein apologetisches Beiwerk, nicht ein wesentlicher Bestandtheil ihres philosophischen Systems, wie diess auch daraus hervorgeht, dass die eigentlichen Beweise und die ethischen Beweggründe ursprünglich nicht aus der positiven Religion hergenommen sind [1]), sondern

1) Zwar wirft Plut. St. rep. 9, 3. dem Chrysipp vor: *τοῦτόν γε τὸν λόγον, ὃν ἔσχατον φησὶ δεῖν τάττεσθαι, περὶ θεῶν, ἔθει προτάττει καὶ προεκτίθησι παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος· οὔτε γὰρ περὶ τελῶν οὔτε περὶ δικαιοσύνης οὔτε περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν οὔτε περὶ γάμου καὶ παιδοτροφίας οὔτε περὶ νόμου καὶ πολιτείας φαίνεται τοπαράπαν φθεγγόμενος, εἰ μὴ … προγράψεις τὸν Δία, τὴν Εἱμαρμένην, τὴν Πρόνοιαν, τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον ἕνα ὄντα καὶ πεπερασμένον.* Es liegt jedoch am Tage, dass Zeus, das Verhängniss u. s. f. hier nicht Vorstellungen der Volksreligion, sondern den stoischen Begriff des Urwesens und der allgemeinen Nothwendigkeit bezeichnen.

dern die physikalischen und moralischen Sätze immer erst nachträglich mit den religiösen Vorstellungen in Verbindung gesetzt werden. Erst die späteren Stoiker, wie Epiktet und Antonin, bedienen sich der religiösen Motive häufiger, aber auch sie sind weit entfernt, sich auf den Götterglauben des Volks zu stützen.

Vom Epikureismus unterscheidet sich der Stoicismus in letzter Beziehung, wie schon bemerkt wurde, dadurch, dass von jenem die einzelne oder sinnliche, von diesem die in sich allgemeine oder die vernünftige Subjektivität als Zweck und Princip gesetzt wird. Das Ziel der epikureischen Ethik ist die Befriedigung des Individuums als solchen, oder die Lust, das der stoischen die Unterwerfung des Subjekts unter das allgemeine Gesetz, oder die Tugend; dass auch der Gegensatz der beiden Schulen in der Physik und der Dialektik auf denselben Grundunterschied zurückführt, wird später gezeigt werden. Nur darf man darüber die Verwandtschaft beider nicht übersehen. So schroff auch das stoische System jede Berechtigung des individuellen Interesse's bestreitet, so ausschliesslich es das Subjekt in seinem ganzen Verhalten durch das Vernunftgesetz bestimmt wissen will, so ist es doch eben nur die Verwirklichung des Vernünftigen im Subjekt, um welche es ihm in letzter Beziehung zu thun ist, und weder für die Natur, noch für den Staat hat es ein selbständiges Interesse. Ebendamit stellt es sich aber mit seinem Gegner, dem Epikureismus, im Allgemeinen auf den gleichen Boden der Subjektivität, und diese innere Verwandtschaft mit demselben kommt in solchen Consequenzen der stoischen Moral zum Vorschein, in denen die Unabhängigkeit des Weisen von allem Aeussern in egoistische Selbstgenügsamkeit, leeren Tugendstolz und cynische Verachtung der Sitte und der menschlichen Gefühle umschlägt.

Indem wir es nun versuchen, die Entwicklung dieses

Standpunkts in der stoischen Philosophie im Einzelnen nachzuweisen, so werden wir uns an die von der Schule allgemein angenommene [1]) Eintheilung des Systems in die Logik, die Physik und die Ethik zu halten haben. Was die Stellung dieser Theile betrifft, so waren die Stoiker selbst hierüber nicht ganz einig. Die angesehensten von den älteren Lehrern der Schule, wie namentlich Zeno und Chrysippus behandelten sie in der angegebenen Ordnung; Diogenes von Ptolemais begann mit der Ethik, Panätius und Posidonius mit der Physik, Apollodor stellte die Ethik zwischen Logik und Physik in die Mitte [2]) und ebenso macht es, ohne Zweifel einer älteren Quelle folgend, Diogenes von Laërte in seinem Bericht über die stoische Lehre. Wir haben allen Grund, uns an die Anordnung Chrysipps zu halten; denn ist auch die stoische Logik und Physik nur in ihrem Zusammenhang mit der Ethik vollständig zu verstehen, so musste doch diese in der systematischen Ausführung jene beiden nothwendig voraussetzen, und wird auch von den Stoikern selbst, wie wir früher gezeigt haben, bei der Frage über die Rangordnung der drei Wissenschaften, die Physik, als die höchste, zuletzt genannt, so wissen wir doch bereits, dass damit über die Stellung derselben im System nicht entschieden ist.

Inwieweit die einzelnen stoischen Lehren schon dem ersten Urheber des Systems, oder erst seinen Nachfol-

1) Diog. VII, 39. nach Zeno, Chrysipp u. A. Sextus Math. VII, 16. Plut. St. rep. 9, 2. pl. phil. prooem. Sen. ep. 89 u. A. Ueber Aristo's Verwerfung der Logik und Physik s. o. Dass die drei Disciplinen bald μέρη, bald εἴδη, bald γένη, bald τόποι genannt werden, bemerkt Diog. a. a. O.

2) Diog. VII, 40. f. vgl. unsere früheren Bemerkungen über das Verhältniss der drei Fächer. Die sechs Theile der Philosophie, welche nach Diog. a. a. O. Kleanthes annahm, (Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie), sind Unterabtheilungen der drei.

gern angehören, lässt sich in vielen Fällen nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Die Späteren, welche unsere Quelle für die Kenntniss der stoischen Philosophie bilden, unterscheiden nur selten zwischen beiden, und auch die urkundlichsten Berichterstatter scheinen sich doch ganz überwiegend an die ausgebildetere Form des Systems zu halten, in die dasselbe durch Chrysipp gebracht wurde. Erst von diesem besitzen wir auch zahlreichere Fragmente. Wir sind daher ausser Stands, die Lehre des Zeno und Kleanthes von der seinigen gesondert zu behandeln [1], wir werden vielmehr zufrieden sein müssen, wenn es uns gelingt, das System, so wie es aus den Händen Chrysipps hervorgieng, wesentlich richtig wiederzugeben, und das Fremdartige ferne zu halten, was ihm später, seit dem Beginn der eklektischen Periode, beigemischt wurde. Wir können uns aber hiemit um so eher begnügen, da es in der Hauptsache wohl feststeht, dass trotz aller formellen Fortbildung doch die materiellen Grundzüge des Systems durch Chrysipp keine wesentliche Veränderung erfahren haben.

§. 33.
Die stoische Logik.

Unter dem Namen der Logik fassten die Stoiker seit Chrysipp eine Masse von wissenschaftlichen Erörterungen zusammen, die wir nur theilweise zur Philosophie rechnen würden. Sie unterscheiden nämlich zwei Theile der Logik, die Dialektik und die Rhetorik [2], zu denen Manche noch die Lehre von den Kriterien als drittes hinzufügten [3]. Von diesen Wissenschaften enthielt aber nicht

1) Wie diess Tennemann im 4. Bd. seiner Gesch. d. Philos. thut.

2) Diog. VII, 41. f. Cic. fin. II, 6. Sen. ep. 89. S. 355, wo der sehr äusserliche Unterscheidungsgrund angegeben wird, dass alle Rede entweder ein fortlaufender Vortrag oder ein Dialog sei.

3) Diog. a. a. O. wo aber der Text verdächtig ist. Ebd. §. 49. 55.,

blos die Rhetorik wohl kaum etwas Anderes, als eine Sammlung von Kunstregeln ohne philosophische Bedeutung [1]), sondern auch die im engern Sinn so genannte Dialektik beschäftigte sich zu einem guten Theile mit Untersuchungen, welche mehr zur Sprachlehre, als zur Philosophie gehören. Dieselbe zerfällt bei den Stoikern in die Lehre von dem Bezeichneten und die Lehre von der Sprache [2]); die letztere ist jedoch nicht dasjenige, was wir Sprachphilosophie nennen, sondern die gewöhnliche Grammatik, nur etwa mit einigen allgemeineren Definitionen [3]) eingeleitet [4]); ausserdem fand auch die Poëtik, und selbst die Theorie der Musik hier ihre Stelle [5]). So verdienstlich aber diese Untersuchungen auch waren, und so weitgreifenden Einfluss sie auf die spätere griechisch-lateinische und mittelbar auch auf die neuere Sprachlehre gehabt haben [6]), so wenig kann doch da, wo es sich um die stoische Philosophie handelt, weiter davon gesprochen werden. Nach Abzug dieser Zuthaten bleiben uns von der stoischen Dialektik drei Hauptpunkte übrig, bei deren Behandlung wir uns aber gleichfalls nicht

wogegen nach §. 43. die Lehre vom Kriterium in der Dialektik besprochen worden wäre.

1) Vgl. Diog. VII, 42. f.

2) Diog. VII, 43. f. 62. Sen. a. a. O. *διαλεκτική in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res, quae dicuntur, et vocabula, quibus dicuntur.*

3) Z. B. *φωνὴ = ἀὴρ πεπληγμένος, ζώου φωνὴ = ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου φωνὴ = φ. ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη.* Diog. VII, 55.

4) Es erhellt diess aus dem Berichte b. Diog. VII, 55—62., wo aber von §. 60. an offenbar Fremdartiges hereingekommen ist.

5) Diog. VII, 44. 60.

6) M. s. über die stoische Grammatik und ihre Bedeutung für die grammatische Wissenschaft: Tiedemann, System der stoischen Philos. I, 143. ff. Lersch, die Sprachphilos. der Alten S. 45 ff. Weitere Litteratur bei Wagenmann in der Realencyklopädie des klass. Alterth. V, 1436.

an die verwickelten Eintheilungen des stoischen Systems[1]) halten können: die Erkenntnisstheorie, die formale Logik, und die Ontologie.

1. Die Erkenntnisstheorie. Den Mittelpunkt dieser Lehre bildet bekanntlich die Frage nach dem Kriterium, oder nach den Merkmalen, an denen das Wahre in unsern Vorstellungen von dem Falschen zu unterscheiden ist. Diese Merkmale können aber hier, wo erst die Grundlage für eine Erkenntniss des Objekts gewonnen werden soll, noch nicht in dem Verhältniss der Vorstellungen zum Objekt, also überhaupt nicht in dem Inhalt, sondern nur in der subjektiven Form der Vorstellungen gesucht werden. Jene Frage ist daher gleichbedeutend mit der: welche Art von Vorstellungen eine richtige Erkenntniss der Wahrheit gewähre, welcher Thätigkeit des Vorstellungsvermögens Wahrheit zukomme. Auf diese Frage scheinen nun die ältesten Stoiker ziemlich unbestimmte Antworten gegeben zu haben; wenigstens berichtet Diogenes VII, 54., Boëthus, desshalb von Chrysipp angegriffen, habe mehrere Kriterien angenommen, die Vernunft, die Wahrnehmung, die Begierde und die Wissenschaft; einige andere von den ältern Stoikern bezeichnen, nach der Angabe des Posidonius, nur unbestimmt den *ὀρθὸς λόγος* als Merkmal der Wahrheit. Die entwickelte Erkenntnisstheorie der späteren Stoiker scheint ursprünglich dem Chrysipp anzugehören; doch sehen wir aus einer sogleich anzuführenden Abweichung des Letzteren von Zeno und Kleanthes, dass sich auch schon diese über das Wesen der Vorstellung geäussert, und im Zusammen-

1) Das Nähere über diese *ingens divisio* (Sen. a. a. O.) s. b. Diog. VII, 43. ff. 63. ff. Petersen's Versuch, diese Eintheilung im Einzelnen festzustellen (Phil. Chrys. fund. S. 221 ff.) hat viel Unsicheres, wie denn namentlich gleich am Anfang die Beziehung von Sextus Math. VIII, 11. f. auf die Theile der Logik verfehlt ist. Ganz seltsam ist die Vermuthung S. 25, Chrysipp möge die Erkenntnisstheorie in der Rhetorik abgehandelt haben.

hang damit wohl auch die allgemeinen Grundzüge der späteren Theorie entworfen hatten. In derjenigen Form, in welcher uns diese überliefert ist, lautet sie im Wesentlichen folgendermassen:

Alle Vorstellungen (*φαντασίαι*) sind aus einer Wirkung des Vorgestellten (*φανταστόν*) auf die Seele zu erklären [1]), denn bei der Geburt gleicht diese einer unbeschriebenen Tafel, erst durch den Verkehr mit den Objekten wird ein Inhalt in sie eingetragen [2]). Diese Wirkung der Gegenstände auf die Seele dachten sich die ältesten Stoiker sehr materialistisch: von Kleanthes wenigstens wurde die Zenonische Erklärung der Vorstellung als eines Eindrucks in der Seele [3]) so wörtlich verstanden, dass er dieselbe mit dem Abdruck eines Sigels in Wachs verglich; da aber Kleanthes als ein besonders treuer Schüler Zeno's bezeichnet wird, und da auch in Zeno die Kräftigkeit der sittlichen Grundsätze grösser gewesen zu sein scheint, als die Feinheit des Denkens, so werden wir diese Auffassung für richtig halten dürfen. Chrysipp erkannte die Schwierigkeiten dieser Annahme [4]); er selbst bestimmte das Wesen der Vorstellung

1) Plut. pl. phil. IV, 12. nach Chrysipp: *Φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός ... φανταστὸν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν.* Von beiden wird dann noch das *φανταστικὸν*, oder das *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γενόμενον*, welches desshalb auch *διάκενος ἑλκυσμὸς* heisst, und das *φάντασμα*, das auf diese Art Vorgestellte (das vermeintliche Objekt einer gegenstandlosen Einbildung) unterschieden; vgl. auch Diog. VII, 50. Sextus VII, 241., indessen zeigt Ritter III, 548., dass anderswo auch das *φάντασμα* unter den Begriff der *φαντασία* gestellt wird.

2) Plut. a. a. O. c. 11.

3) Plut. comm. not. 47.: *φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ.* Ebenso Diog. VII, 45. 50., dass diese Bestimmung schon dem Zeno angehört, sehen wir aus Sextus Math. VII, 230.: *αὐτὸς οὖν* (Chrysipp) *τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως.*

4) Sextus Math. VII, 228.: *Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν*

dahin, dass sie die vom Gegenstand in der Seele, oder genauer im *ἡγεμονικὸν*, hervorgebrachte Veränderung sei [1]). Wie freilich diese Veränderung erfolge, diess scheint auch Chrysipp nicht weiter untersucht zu haben [2]).

Schon hieraus ergiebt sich, dass die Stoiker die Wahrnehmung für die einzige ursprüngliche Quelle unserer Vorstellungen erklären mussten: die Seele ist ein leeres Blatt, die Wahrnehmung ist es, wodurch dasselbe beschrieben wird [3]). Indessen bleiben sie nicht bei ihr stehen. Aus der Wahrnehmung entsteht die Erinnerung, aus vielen gleichartigen Erinnerungen die Erfahrung [4]); durch Schlüsse aus der Erfahrung bilden sich diejenigen Begriffe, welche über das unmittelbar Wahrnehmbare

κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχὴν ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν. Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον, weil die Seele in diesem Fall unmöglich viele Vorstellungen zugleich festhalten könnte, *αὐτὸς οὖν* u. s. f. s. vor. Anm. Ders. a. a. O. §. 372. f. VIII, 400. Diog. VII, 45. f. 50.

1) S. vor. Anm. und Sextus Math. VII, 230. (nach dem in der vorletzten Anm. Angeführten): *ὥστε εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον· φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς.* Diess wurde dann in der Folge weiter dahin bestimmt: unter der *ψυχὴ* sei die Seele als solche zu verstehen *ἐπείπερ οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι ταύτην [τὴν φαντασίαν] συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ* (§. 232. f.), und diese *ἑτεροίωσις ἡγεμονικοῦ* erfolge *κατὰ πεῖσιν* nicht *κατὰ ἐνέργειαν* (§. 239.), d. h. in Folge einer Einwirkung von Seiten des Objekts. Vgl. auch Plut. pl. phil. IV, 12. 21., womit Nemes. nat. hom. c. 6. S. 76 übereinstimmt.

2) Diess erhellt namentlich aus Sextus VII, 232. ff.

3) Plut. pl. phil. IV, 11.: *Οἱ Στωϊκοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς — ψυχῆς ὥσπερ χάρτης ἐνεργῶν εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται· πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων.* Cic. Acad. I, 11. 42. (nach Antiochus von Askalon): die Sinne seien dem Zeno zufolge Norm des Wissens, *unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.*

4) Plut. nach dem eben Angeführten: *αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν, ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν.*

hinausführen. Diese Schlüsse beruhen entweder auf der Aehnlichkeit, oder auf der Zusammensetzung von Wahrnehmungen oder auf der Analogie [1]; die durch sie vermittelte Begriffsbildung kommt bald künstlerisch und methodisch, bald von Natur und kunstlos zu Stande [2]. Auf die letztere Art bilden sich die *προλήψεις* oder die *κοιναὶ ἔννοιαι*, welche die Stoiker als die natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend und als das Unterscheidende der vernünftigen Wesen betrachteten [3]; denn wenn es

1) Diog. VII, 52.: *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτὸς αἰσθήσει μὲν, ὡς λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεὸς εἶναι καὶ προνοεῖν τέτες· τῶν γὰρ νοσμένων τὸ μὲν κατὰ περίπτωσιν* (unmittelbare Berührung) *ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν.* Cic. Acad. I, 11. 42. *comprehensio* [= *κατάληψις*] *facta sensibus et vera illi* [*Zenoni*] *et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur.* Ders. Fin. III, 10. 33: (nach Diogenes von Seleucia): *cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu* (Erfahrung) *aliquid cognitum sit, aut conjunctione, aut similitudine, aut collatione rationis: hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est.* An diese stoische Lehre von der Entstehung der Begriffe schliesst sich auch Sextus Math. III, 40 f. IX, 393. f. an, wenn er hier sagt: Alle Gedanken entstehen entweder *κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν* (III, 40.: *κατὰ περίπτωσιν ἀληθῆ*) oder *κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν* (vgl. Diog. VII, 53.), und im letztern Fall entweder durch Aehnlichkeit, oder durch Zusammensetzung, oder durch Analogie (Vergrösserung und Verkleinerung).

2) Plut. pl. phil. IV, 11.: *τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τὸς εἰρημένος τρόπος* (diess hiesse nach dem Zusammenhang: durch Erinnerung und Erfahrung — vielleicht hat aber der Verfasser der plac. phil. hier schlecht excerpirt und die Worte beziehen sich ursprünglich auf die verschiedenen Arten der Begriffsbildung) *καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν ὖν ἔννοιαι καλῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Diog. VII, 51.: [*τῶν φαντασιῶν*] *αἱ μέν εἰσι τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχνοι.*

3) Plut. pl. phil. IV, 11.: *ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λο-*

auch nach manchen Aeusserungen scheinen könnte, als ob unter den *κοιναὶ ἔννοιαι* angeborene Ideen verstanden würden [1]), so wäre diess doch gegen den Sinn und die Consequenz des Systems; seiner wahren Meinung nach bezeichnen dieselben nur solche Begriffe, die sich auf natürlichem Wege, und darum bei Allen gleichmässig, aus der allgemeinen Erfahrung entwickeln, und selbst die höchsten Ideen, die des Guten und der Gottheit, haben keinen anderen Ursprung [2]). Auf dem Wege der kunstmässigen Begriffsbildung entsteht die Wissenschaft, welche von den Stoikern als ein sicherer und unumstösslicher Begriff oder ein System von solchen Begriffen definirt wird [3]). So entschieden aber ihre Erklärungen über

γικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληρϐσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα (in den sieben ersten Lebensjahren). Comm. not. 3, 1.: es solle den Stoikern nachgewiesen werden *τὸ παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς φιλοσοφεῖν, ἀφ' ὧν μάλιςα τὴν αἵρεσιν ... καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγϐσιν.* Sen. ep. 117.: *Multum dare solemus praesumtioni* (*πρόληψις*) *omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri;* so hinsichtlich des Glaubens an Götter und an die Unsterblichkeit. Ausserdem vgl. man die vorangehende und folgende Anmerkung.

1) Diog. VII, 53.: *φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν.* 54.: *ἔςι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλϐ.* Aehnlich spricht Chrysipp b. Plut. St. rep. 17. von *ἔμφυτοι προλήψεις* des Guten und Bösen. Sehr gewöhnlich ist die Berufung auf die angeborenen Begriffe bei den späteren Popularphilosophen, wie namentlich Cicero. Nach Sen. ep. 120. hielten manche Stoiker die sittlichen Begriffe für angeboren.

2) Man vgl. ausser dem oben Angeführten besonders Cic. Fin. III, 10.: *hoc quarto [collatione rationis] boni notitia facta est; cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam adscendit animus collatione rationis, tum ad notitiam boni pervenit.* Aehnlich Sen. ep. 120. Auch der Glaube an die Gottheit entsteht ja nach Diog. VII, 52. erst durch *ἀπόδειξις* S. o. Vgl. auch Stob. Ekl. I, 792: *οἱ μὲν Στωϊκοὶ λέγϐσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕςερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη.*

3) Stob. Ekl. II, 7. S. 128 Heeren: *εἶναι δὲ τὴν ἐπιςήμην κατά-*

die Wissenschaft daran festhalten, dass diese ein System von technischen Begriffen, und nicht ohne dialektisches Verfahren möglich sei, so nothwendig muss es ihnen andererseits, ihrem ganzen Standpunkt nach, erscheinen, dass die Wissenschaft in ihren Ergebnissen mit den natürlichen Begriffen übereinstimme, denn das Naturgemässe ist in allen Gebieten ihr Losungswort; wenn sie daher für ihr eigenes System auf jene Uebereinstimmung den grössten Werth legten [1]), so war diess für sie ebenso natürlich, wie es andererseits ihren Gegnern nahe lag, den Widerspruch aufzuzeigen, in den sich so viele von ihren Behauptungen mit der allgemeinen Meinung verwickelten [2]).

Diess also sind nach der stoischen Lehre die beiden Quellen aller Vorstellungen: die Wahrnehmung und die auf die Wahrnehmung gebauten Schlüsse. Wie verhalten sich aber diese beiden Elemente zu einander? Da alle allgemeinen Begriffe aus Wahrnehmungen entstanden sein sollen, so könnte man erwarten, dass die Wahrnehmung für das allein ursprünglich und schlechthin Gewisse erklärt würde. Davon sind jedoch die Stoiker weit entfernt. Nur der Wissenschaft wollen sie ja eine unumstössliche Sicherheit der Ueberzeugung zugestehen. Sie erklärten daher auch geradezu, die Wahrheit der sinnli-

ληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγȣ· ἑτέραν δὲ ἐπιςήμην σύςημα ἐξ ἐπιςημῶν τοιȣ́των, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπȣδαίῳ ὑπάρχȣσα· ἄλλην δὲ σύςημα ἐξ ἐπιςημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτȣ̃ ἔχον τὸ βέβαιον ὡς ἔχȣσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ (die Wissenschaft im subjektiven Sinn) ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγȣ, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει (sc. τῆς ψυχῆς oder τȣ̃ ἡγεμονικȣ̃) κεῖσθαι. Diog. VII, 47.: αὐτήν τε τὴν ἐπιςήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγȣ. Οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ.

1) Plut. comm. not. 3. s. o.

2) Bekanntlich der Zweck der eben angeführten Schrift von Plutarch.

chen Anschauungen sei durch ihr Verhältniss zum Denken bedingt [1]); denn da Wahrheit und Irrthum nicht den unverbundenen Vorstellungen, sondern nur den Urtheilen zukommen, das Urtheil aber erst durch die Denkthätigkeit zu Stande kommt, so gewährt die sinnliche Wahrnehmung als solche noch kein Wissen, sondern dieses entsteht erst, wenn zu der Wahrnehmung die Thätigkeit des Verstandes hinzutritt [2]). Oder wenn wir vom Verhältniss unseres Denkens zum Objekt ausgehen: da nach dem bekannten Grundsatz nur Gleiches von Gleichem erkannt wird, so kann die Vernunft des Weltganzen nur von unserer Vernunft erkannt werden [3]). Andererseits

1) Sextus Math. VIII, 10.: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς ϛοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

2) Sextus Math. VIII, 70. ff.: ἠξίουν οἱ Στωϊκοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος· λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιϛάμενον· λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἐϛι λόγῳ παραϛῆσαι. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι τὰ δὲ αὐτοτελῆ (Begriffe und Sätze; vergl. auch Diog. VII, 63.) ... προσαγορεύουσι δέ τινα τῶν αὐτοτελῶν καὶ ἀξιώματα, ἅπερ λέγοντες ἤτοι ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα (vgl. §. 74.). Diog. VII, 65.: ἀξίωμα δέ ἐϛιν, ὅ ἐϛιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ· ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ὅροις. Das Gleiche besagt die von Sextus Math. VIII, 10. 85. 88. XI, 220. vgl. Cic. Tusc. I, 7, 14. angeführte stoische Definition: ἀληθές ἐϛιν ὃ ὑπάρχει τε καὶ ἀντίκειταί τινι, καὶ ψεῦδος ὃ μὴ ὑπάρχει μὲν ἀντίκειται δέ τινι (wenn es VIII, 10. heisst: ἀληθὲς γάρ ἐϛι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ ἀντικείμενόν τινι, so ist dieses zweite μὴ offenbar zu entfernen), wie diess auch VIII, 10. in dem Beisatz ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεϛὼς νοητὸν εἶναι gesagt wird. Schon Aristoteles hatte das Urtheil als eine Aussage definirt, die entweder wahr oder falsch ist Anal. pri. I, 1. Π. ἑρμ. 1. 4.

3) Sextus Math. VII, 93.: ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Vergl. Plato Rep. VI, 508. B.

hat aber der Verstand keinen andern Stoff, als den, welchen ihm die Wahrnehmung liefert, und bezieht sich nun auch diese nicht blos auf die äusseren Erscheinungen, sondern auch auf die Zustände unseres Innern [1]), so werden doch die allgemeinen Begriffe erst durch Schlüsse aus jener gewonnen; das Denkvermögen ist daher zwar zur formalen Bearbeitung des Wahrnehmungsstoffes befähigt, aber materiell ist es an diesen gebunden, wenn es gleich vom Empirischen selbst aus zu Vorstellungen soll gelangen können, welche nicht unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben sind, wie die Begriffe des Guten und der Gottheit. — Fragt man aber, worin die eigenthümliche Form des Denkens bestehe, so verweisen die Stoiker zwar auch mit Aristoteles darauf, dass im Denken unter der Bestimmung der Allgemeinheit gesetzt ist, was sich der Wahrnehmung nur im Einzelnen darstellt [2]); ungleich stärker wird jedoch ein anderes Merkmal betont, die grössere Sicherheit, welche dem Denken im Vergleich mit der Wahrnehmung zukomme. Nur die unumstössliche Festigkeit der Ueberzeugung ist es, welche in den obenangeführten Definitionen der Wissenschaft als

1) Chrys. b. Plut. St. rep. 19, 2.: *ὅτι μὲν γὰρ αἰσθητά ἐςι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ τȣτοις ἐκποιεῖ λέγειν· „ȣ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐςὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἐςὶν αἰσθέσθαι· καὶ καθόλȣ ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν. ȣδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων, ἀλλὰ καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.“* Diese Worte enthalten aber nicht, wie sie Ritter III, 558. versteht, dass die Begriffe des Guten und Bösen als solche, sondern nur, dass die Zustände der Tugend und Schlechtigkeit von uns wahrgenommen werden; jene Begriffe sind, wie gezeigt wurde, erst aus diesen Wahrnehmungen abgeleitet.

2) Diog. VII, 54.: *ἔςι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλȣ.* Jo. Dam. parall. s. (Stob. Serm. ed. Gaisf. IV, 432.): *Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητὸν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προςπίπτον ἤδη* (Petersen S. 83 conj. *ἡδὺ*) *αἰσθητόν.*

das Unterscheidende derselben hervortritt; und eben dahin führt auch, was von Zeno erzählt wird [1]), dass er die blosse Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern bezeichnet habe, die Zustimmung, als die erste Thätigkeit der Urtheilskraft, mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust, die Wissenschaft dadurch, dass er die eine Faust mit der andern zusammendrückte. Der ganze Unterschied der vier Formen besteht hiernach in der grösseren oder geringeren Stärke der Ueberzeugung, in der Anstrengung und Spannung des Geistes [2]), es ist kein objektiver und qualitativer, sondern nur ein subjektiver und gradueller Unterschied.

Hiezu stimmt es nun auf's Beste, dass auch für die Wahrheit der Vorstellungen in letzter Beziehung nur ein subjektives Merkmal übriggelassen wird. Schon der allgemeine Beweis für die Möglichkeit eines wahren Wissens stützt sich bei den Stoikern hauptsächlich auf ein praktisches Postulat: die Erkenntniss der Wahrheit muss möglich sein, weil sonst kein Handeln nach festen Ueberzeugungen und Grundsätzen möglich wäre [3]), das prakti-

1) Cic. Acad. II, 47. 145.

2) Stob. Ekl. II, 128. (s. o.): die Wissenschaft werde definirt als eine *ἕξις φαντασιῶν δεκτικὴ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγȣ, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι.*

3) Plut. St. rep. 10.: (*Χρύσιππος*) *τὸ πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι καθόλȣ μὲν ȣ̓ φησιν ἀποδοκιμάζειν, χρῆσθαι δὲ αὐτῷ παραινεῖ μετ᾽ εὐλαβείας ... τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγȣσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει, φησὶ, τȣ͂το ποιεῖν καὶ συνεργόν ἐϛι πρὸς ὃ βȣ́λονται· τοῖς δ᾽ ἐπιϛήμην ἐνεργαζομένοις καθ᾽ ἣν ὁμολογȣμένως βιωσόμεθα τὰ ἐναντία ϛοιχειȣ͂ν* u. s. w. Vgl. auch Plut. adv. Col. 26, 3. Im stoischen Sinn, wenn auch zunächst nach Antiochus, wird von Cic. Acad. II, 10—12. gegen die Skeptiker ausgeführt, ihre Lehre mache alles Handeln unmöglich: *qui visum aut assensum* (*φαντασία* und *συγκατάθεσις*) *tollit, is omnem actionem tollit e vita.* Vgl. Plut. a. a. O. 47, 12.: *καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τȣ̀ς Ἀκαδημαϊκȣ̀ς ἀγῶσιν ὁ πλεῖϛος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τȣ͂ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ*

sche Bedürfniss des Subjekts ist das letzte Bollwerk gegen die Skepsis. Ebendahin verweist uns aber auch die speciellere Untersuchung über das Kriterium. Fragen wir nämlich, wodurch sich die wahren Vorstellungen von den falschen unterscheiden, so wird uns zwar zunächst geantwortet: wahr ist diejenige Vorstellung, welche uns ein Wirkliches so darstellt, wie es ist [1]). Damit ist uns aber natürlich wenig geholfen, wir müssen nur auf's Neue fragen, woran sich erkennen lässt, dass eine Vorstellung das Wirkliche treu wiedergiebt. Hiefür wissen nun aber die Stoiker nicht wieder ein objektives, sondern nur ein subjektives Kennzeichen anzugeben, die Stärke, mit der sich gewisse Vorstellungen uns aufdrängen. An sich ist mit der Vorstellung als solcher die Ueberzeugung oder der Beifall (*συγκατάθεσις*) noch nicht nothwendig verknüpft, dieser entsteht vielmehr erst dadurch, dass sich unser Urtheil auf die Vorstellung richtet, um sie entweder anzuerkennen oder zu verwerfen, wie ja überhaupt Wahrheit und Irrthum, nach dem früher Bemerkten, nur im Urtheil ihren Sitz haben. Der Beifall ist insofern im All-

πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τὺς ἀξιῦντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾷν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκατατιθεμένυς. In demselben Sinne weist Epiktet (Arrian. Diss. I, 27, 15. f.) den Skeptiker einfach mit dem Wort ab: *ὐκ ἄγω σχολὴν πρὸς ταῦτα.*

1) Sext. Math. VII, 244. ff. wird zwar von den *ἀληθεῖς φαντασίαι* zuerst nur die Worterklärung gegeben, es seien solche *ὧν ἔςιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι*, hierauf werden unter den wahren Vorstellungen die *καταληπτικαὶ* und *ὐ καταληπτικαὶ* d. h. diejenigen, welche mit einem deutlichen Bewusstsein von ihrer Wahrheit verknüpft sind, und die, welche diess nicht sind, unterschieden; schliesslich wird aber die *καταλ. φαντ.* §. 248. so definirt: *ἡ ἀπὸ τῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία ὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.* Im Folgenden wird diese Definition noch weiter erläutert. Dieselbe Erklärung §. 402. 426. VIII, 85. Pyrrh. II, 4. III, 242. Diog. VII, 46. 50.

gemeinen ebenso in unserer Gewalt, wie die Willensentscheidung, und der Weise unterscheidet sich vom Thoren nicht weniger durch seine Ueberzeugung, als durch sein Handeln [1]). Ein Theil unserer Vorstellungen ist jedoch von der Art, dass uns die Vorstellung unmittelbar durch sich selbst nöthigt, ihr Beifall zu schenken, sie für eine wahre, der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung zu erklären. Diese Vorstellungen bringen in uns diejenige Festigkeit der Ueberzeugung hervor, welche die Stoiker den Begriff nennen, sie heissen daher begriffliche Vorstellungen. Wo sich uns daher eine Vorstellung mit dieser unwiderstehlichen Gewalt aufdrängt, da haben wir es nicht mit blossen Einbildungen (*φάντασμα*), sondern mit etwas Wirklichem zu thun, wo dieses Merkmal fehlt, können wir auch nicht von der Wahrheit unseres Vorstellens überzeugt sein. Stoisch ausgedrückt: das Kriterium

1) Sextus Math. VIII, 397.: *ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις, ὡς ἔστι παρ' αὐτῶν ἀκούειν, καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι ... τὸ δὲ συγκατατίθεσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν.* Diog. VII, 51. A. Gellius N. A. XIX, 1. Cic. Acad. I, 14, 40.: (Zeno) *ad haec, quae visa sunt, et quasi accepta sensibus assensionem adjungit animorum; quam esse vult in nobis positam et voluntariam.* Ebd. II, 12. 37. *de fato* 19, 43. (Chrysipp sagt): *visum objectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem sed assensio nostra erit in potestate.* Plut. St. rep. 47. 1. *τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος [ὁ Χρύσιππος] οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν εἴρηκεν ὅτι· βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις* u. s. w. Ebd. §. 13.: *αὖθις δέ φησι Χρύσιππος, καὶ τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφὸν ... ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις.* Das Freiwillige des Beifalls ist natürlich nach Maassgabe der stoischen Lehre von der Willensfreiheit zu verstehen, worüber später.

liegt in der φαντασία καταληπτική [1]). Bei dieser denken nun die Stoiker zunächst an die sinnlichen Wahrnehmungen, da diese nach ihrer Ansicht, wie oben gezeigt wurde, den Stoff für unser Erkennen allein liefern; keine geringere Gewissheit legten sie aber allerdings auch den Sätzen bei, welche aus jenem ursprünglich Gewissen theils vermöge der allgemeinen und natürlichen Denkthätigkeit, theils durch wissenschaftliche Beweisführung abgeleitet werden; und da sich nun von diesen der eine Theil (die κοιναὶ ἔννοιαι) zu dem andern wieder wie das Ursprüngliche zum Abgeleiteten verhält, so konnte insofern auch gesagt werden, die Wahrnehmung und die natürlichen Begriffe seien die Kriterien der Wahrheit [2]). Wollen

1) M. vgl. ausser der vorletzten Anm. Cic. Acad. I, 11, 41.: (Zeno) *visis* (= φαντασίαις) *non omnibus adjungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile* (καταληπτικὴ φαντ.). Ebd. II, 12. 38.: *ut enim necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere ... non potest objectam rem perspicuam non approbare.* Diog. VII, 46. 54. Sextus Math. VII, 227.: κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες ἔτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. Nur eine Verunreinigung der ächten stoischen Lehre war es, wenn spätere Stoiker die begriffliche Vorstellung blos unter der Bedingung als Kriterium gelten lassen wollten, dass kein Gegenbeweis gegen ihre Wahrheit vorliege; Sextus a. a. O. 253.: ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν· οἱ δὲ νεώτεροι προςετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνςημα, weil nämlich Fälle denkbar seien, in denen sich eine irrige Anschauung mit der vollen Kraft einer wahren aufdränge. Hiemit war in der That die ganze Lehre vom Kriterium in Frage gestellt, denn wie soll im einzelnen Fall nachgewiesen werden, dass keine Gegeninstanz möglich ist? Dagegen ist es ganz im Sinn der stoischen Lehre, wenn §. 257., wie es scheint mit den Worten von einem dieser späteren Stoiker, von der begrifflichen Vorstellung gesagt wird: αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μονονουχὶ τῶν τριχῶν, φασι, λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προςπίπτειν u. s. w.

2) Diog. VII, 54.: κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν

wir uns jedoch genauer ausdrücken, so ist weder die Wahrnehmung, noch die *πρόληψις* als das eigentliche Kriterium zu bezeichnen. Dasjenige vielmehr, woran die Wahrheit einer Vorstellung erkannt wird, das Kriterium in der strengen Bedeutung des Worts, ist das *καταληπτικὸν*, die unmittelbare Ueberzeugungskraft, welche gewissen Vorstellungen inwohnt. Diese Gewissheit kommt aber am Ursprünglichsten den Wahrnehmungen des äusseren und inneren[1]) Sinns zu, nächst diesen den gemeinsamen Begriffen, welche sich aus den Wahrnehmungen auf natürlichem Wege bilden, den *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις*, wogegen die kunstmässig gebildeten Begriffe und Sätze ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren haben.

Diese Erkenntnisstheorie ist für das stoische System in mehr als Einer Hinsicht bezeichnend. Was zunächst an ihr auffallen könnte, ist ihr Sensualismus. Bei den Epikureern wird diesen Jedermann natürlich finden; die Stoiker dagegen, könnte man glauben, welchen für's Handeln die unbedingte Unterordnung unter die allgemeine Vernunft als erster Grundsatz galt, hätten auch die Vernunfterkenntniss möglichst unabhängig von empirischen Bedingungen machen müssen. Indessen lag der Empirismus nicht blos in der schon von Aristoteles angebahnten Richtung auf die Erfahrung, sondern er entsprach auch der Eigenthümlichkeit des stoischen Standpunkts. Indem

καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέςι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ δωδεκάτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βοηθὸς κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καί ἐπιςήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησίν.

1) M. s. über diesen die obenangeführte Aeusserung Chrysipps b. Plut. St. rep. 19, 2.

sich das Subjekt hier auf sich selbst, auf sein Selbstbewusstsein und seinen sittlichen Willen zurückzieht, so erscheint ihm das Objekt als etwas Fremdes, zu dem es keine ursprüngliche Beziehung hat; was den Menschen ursprünglich allein angeht, und allein für ihn von Werth ist, das ist sein eigener innerer Zustand und sein sittliches Handeln auf sich selbst; das Objekt als solches hat weder ein ursprüngliches Interesse für ihn, noch kann es ihm ursprünglich in seinem Selbstbewusstsein gegeben sein, es wird von ihm nicht apriorisch, sondern nur empirisch, auf Grund der Wahrnehmung, erkannt werden. Um so mehr könnte man erwarten, dass die Stoiker eine apriorische Erkenntniss der sittlichen Begriffe und Grundsätze angenommen hätten. Und es ist möglich, dass sie diese Anfangs ebenso als etwas im *ὀρθὸς λόγος* unmittelbar Gegebenes behandelten, wie sie später auf die *προλήψεις* im Sinne von angeborenen Ideen zurückgiengen. Aber war einmal anerkannt, dass alle auf's Objekt bezüglichen Begriffe aus der Erfahrung stammen, so liessen sich angeborne Begriffe des Guten und der Pflicht um so schwerer festhalten, da die Stoiker für das sittliche Handeln selbst kein blos formales, sondern das materiale Princip des naturgemässen Lebens aufstellten, was aber naturgemäss sei, liess sich nur durch Beobachtung der menschlichen Natur bestimmen. Wenn daher Diogenes den Begriff des Guten aus der Beobachtung des Naturgemässen erschlossen werden lässt [1]), und Chrysipp nur die sittlichen Zustände und Thätigkeiten, nicht die sittlichen Begriffe als Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung bezeichnet [2]), so ist diess von den Voraussetzun-

1) B. Cic. Fin. III, 10 (s. o.): *hoc quarto [collatione rationis] boni notitia facta est. Cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, adscendit animus collatione rationis, tum ad notitiam boni pervenit.*

2) In der obenangeführten Stelle b. Plut. St. rep. 19.

gen des stoischen Systems aus ganz folgerichtig. Ebenso nothwendig war es aber freilich auch, dass sich die Stoiker den Weg von der Erfahrung zu den allgemeinen Begriffen offen halten mussten. Denn wenn die Unterordnung unter das allgemeine Naturgesetz die Bestimmung des Menschen ist, so muss ihm auch die Erkenntniss des Allgemeinen möglich sein. Ist nun diese *a priori* nicht zu gewinnen, so bleibt nur übrig, von der Erfahrung zu den allgemeinen Gedanken aufzusteigen. So ergab sich jedoch die Antinomie, dass die Begriffe auf die Wahrnehmungen gegründet wurden, während doch zugleich die Wahrheit der Wahrnehmung von ihrem Verhältniss zu den Begriffen abhängen sollte[1]). Dadurch war jedes objektive Merkmal der Wahrheit in Frage gestellt: die Begriffe sind wahr, wenn sie aus richtigen Wahrnehmungen mittelst eines richtigen Verfahrens hergeleitet sind, die Wahrnehmungen sind es, wenn sie den richtigen Begriff von der Sache geben, aber woran lässt sich erkennen, dass sie diess thun? An ihrem Inhalt offenbar nicht, denn dieser steht eben in Frage; also nur an der Form, unter der sie sich dem Bewusstsein darstellen, an der Ueberzeugungskraft, die sie mit sich führen. Damit war freilich die ganze Entscheidung über die Wahrheit der Vorstellungen zu etwas rein Subjektivem gemacht, oder sofern wieder ein objektives Kriterium gesucht wurde, verwickelte man sich in den Zirkel, welcher den Stoikern oft genug vorgerückt wird[2]), die begriffliche Vorstellung als diejenige zu definiren, welche das Wirkliche wiedergebe, und das Wirkliche als dasjenige, was eine begriffliche Vortellung erzeuge. War aber diese Konsequenz unter den gegebenen Voraussetzungen schwerz ur vemeiden, so ist es auch sehr bezeichnend für die stoische

1) M. vgl. die obenangeführte Stelle des Sextus Math. VIII, 10.
2) Sextus Math. VII, 426. VIII, 85 f. Pyrrh. III, 242.

Lehre, dass die Festigkeit der Ueberzeugung ihr letztes und allein entscheidendes Kriterium ist: dieselbe innere Selbstgewissheit, welche sie als die höchste praktische Aufgabe für den Menschen betrachtet, soll ihm auch die Wahrheit seiner Vorstellungen verbürgen.

Durch diese Erkenntnisstheorie erklärt sich nun auch die Bedeutung, welche

2) der formalen Logik in der stoischen Philosophie zukommt. Der philosophische Werth dieser Untersuchungen ist an sich nicht sehr hoch anzuschlagen. Die Stoiker schlossen sich darin zunächst an Aristoteles an, dessen Ergebnisse sie theils wiederholten, theils weiter ausführten. Zu den Erweiterungen der aristotelischen Logik gehören z. B. die Erörterungen über die hypothetischen und disjunktiven Urtheile und Schlüsse [1]), die vollständigere Unterscheidung der verschiedenen Arten von Sätzen [2]) und A. Hat aber schon bei Aristoteles das Einzelne seiner Logik nur ein untergeordnetes Interesse, so muss diess noch mehr von den Zusätzen der Stoiker gelten. Eine ausführliche Geschichte der Logik würde darauf eingehen müssen, die Geschichte der gesammten griechischen Philosophie wird diess wenigstens innerhalb der Grenzen unserer Aufgabe nicht thun können. Dagegen entsteht die Frage, was die Stoiker überhaupt zu dieser breiten Behandlung logischer und grammatischer Stoffe veranlassen mochte. Man könnte in dieser Beziehung theils auf die dialektischen und gelehrten Neigungen des Chrysippus, theils auf den allgemeinen Charakter des alexandrinischen Zeitalters verweisen. Aber der letztere würde noch nicht erklären, warum sich gerade die Stoiker vorzugsweise mit diesen Un-

1) Diog. VII, 71 f. 79 ff. Sextus Pyrrh. II, 156. Math. VIII, 223 u. A. Doch ist schon in unserem 2ten Th. S. 377 bemerkt worden, dass die Schüler des Aristoteles den Stoikern hierin vorangiengen.

2) Diog. VII, 68 ff.

tersuchungen befassten; ebenso muss aber auch Chrysippus mit denselben, wie sehr ihn immer persönliche Vorliebe dazu hinzog, doch zugleich einem wirklichen Bedürfniss der Schule entgegengekommen sein, um in dieser so allgemeine und eifrige Nachfolge zu finden. Dieses Bedürfniss war nun allerdings zunächst wohl ein äusserliches: die Stoiker mussten der Dialektik Meister sein, um die Angriffe ihrer philosophischen Nebenbuhler, und besonders die der neuen Akademie abzuwehren; und da sich jene Angriffe nicht blos auf die philosophischen Begriffe, sondern auch auf den Ausdruck derselben, und auf die Frage nach der Darstellbarkeit des Gedankens in der Sprache erstrecken, da sich überhaupt der Gedanke von den Worten nicht schlechthin trennen lässt, so lag auch zu grammatischen Untersuchungen hinreichende Veranlassung vor. Dieser Zusammenhang lässt sich namentlich an dem Schöpfer der stoischen Dialektik selbst nachweisen[1]), und wie lebhaft fortwährend der dialektische Kampf zwischen dem Stoicismus und der Skepsis war, zeigt uns Sextus Empiricus, dessen Polemik gegen den Dogmatismus vorzugsweise den Stoikern gilt[2]). Aber doch kann es nicht blos diese Rücksicht auf ihre Gegner

1) Chrysipp selbst sagt b. Plut. St. rep. 10, 1. 15, die Beschäftigung mit dialektischen Fragen (τὸ πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι) habe keinen andern Zweck, als die Auflösung der skeptischen Einwürfe, und da er selbst den Arcesilaus gehört, und im Sinn desselben, sei es auch nur versuchsweise, eine Schrift gegen die Wahrheit der sinnlichen Anschauungen (κατὰ τῆς συνηθείας) verfasst hat (Diog. VII, 183 f. Plut. St. rep. 10. comm. not. 21 Cic. Acad. II, 24, 75. 27, 87), so ist es um so wahrscheinlicher, dass das Bedürfniss, die Einwendungen der Skeptiker zum Schweigen zu bringen, bei seinen dialektischen Untersuchungen wesentlich mitwirkte. Auch die Aeusserung über Chrysipp b. Plut. comm. not. 1, 5 beweist, wie sehr seine Dialektik von seinen Verehrern gerade wegen ihrer Richtung gegen die neue Akademie geschätzt wurde.

2) Sextus nennt desshalb Pyrrh. I, 65 die Stoiker τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς.

gewesen sein, die eine so lebhafte Beschäftigung mit den logischen und grammatischen Formen in der Stoa hervorrief, diese steht vielmehr in einem innern Zusammenhang mit ihrer ganzen Denkweise. Schon der Ursprung der stoischen Schule führt uns ebenso auf die megarische Dialektik, wie auf die cynische Ethik zurück, denn unter den Lehrern Zeno's werden neben dem Cyniker Krates auch die Megariker Stilpo und Diodorus Kronus genannt (Diog. VII, 2. 24 f.); sehr bedeutend war aber auch, wie später gezeigt werden soll, der Einfluss, welchen die platonische, und noch mehr die peripatetische Philosophie auf den Stoicismus geübt hat. Mit diesen Systemen theilt nun der letztere die Idee der in der ganzen Welt waltenden Vernunft, und im Zusammenhang damit schreibt er, wie wir gesehen haben, nur der Vernunfterkenntniss Wahrheit zu. Diese ist aber nichts unmittelbar Gegebenes, sondern nur auf dem Wege der Beweisführung aus den Thatsachen der Erfahrung abzuleiten. Um diess kunstgerecht zu thun, und ihren Ergebnissen eine wissenschaftliche Begründung zu sichern, mussten die Stoiker in den logischen Formen und Regeln die Technik des Denkens feststellen; hiemit mussten sich ihnen aber um so eher auch grammatische Forschungen verknüpfen, je weniger sie sich nach ihrer ganzen Ansicht von der Realität der Begriffe, wie wir diess sogleich finden werden, den Gedanken ohne seine sprachliche Form vorstellen konnten. Epikur konnte die Logik geringschätzen, da ihm die Wahrheit unmittelbar in der sinnlichen Empfindung gegeben war, die Stoiker mussten sie ausbilden, weil nach ihrer Ansicht nur durch Schlüsse zu wahren Begriffen zu gelangen ist. Dass wirklich dieses die ursprüngliche Bedeutung der stoischen Logik war, dass sie ihren Zweck, ebenso wie die aristotelische, nicht in sich selbt, sondern in ihrer Anwendung auf die materialen Theile des Systems hatte, und in letzter Be-

ziehung weniger die Theorie, als die Technik des Denkens, die Regeln der Beweisführung, überhaupt die Methodologie, im Auge hatte, diess erhellt aus der Ausführlichkeit, mit welcher die Stoiker die Lehre von den Schlüssen und Beweisen im Verhältniss zu den übrigen Theilen der Logik behandelten[1]). Eben diese Lehre war es, auf welche die Stoiker selbst den grössten Werth legten[2]), wie sie denn auch im Allgemeinen erklärten, der Zweck der Dialektik liege nicht in dem Wissen um die logischen Formen, als solchem, sondern darin, dass sie uns lehre, die Wahrheit durch Beweisführung zu ermitteln[3]). Ihre eigene Aussage bestätigt so unsere Ansicht über die Bedeutung, welche diese Wissenschaft für ihr System hatte.

3. Die Ontologie.

Neben der Erkenntnisstheorie und Methodologie rechnen wir zur Logik auch noch diejenigen Untersuchungen, welche den Begriff und die Arten des Wirklichen betreffen. Die Stellung dieser Lehren im stoischen System ist nicht durchaus sicher; da es sich jedoch von der Kategorienlehre kaum bezweifeln lässt,

1) Man sieht diess besonders aus Sextus, z. B. Pyrrh. II, 134—203. 229 ff. Math. VIII, 300 ff. (unter den *διαλεκτικοὶ* sind hier, wie gewöhnlich bei Sextus, die Stoiker zu verstehen, die auch schon Cic. Acad. II, 30 u. ö. so nennt) Diog. VII, 63 ff. widmet der Lehre von den Sätzen verhältnissmässig grösseren Raum, man kann aber hieraus schwerlich auf das eigene Verfahren der Stoiker schliessen.

2) Sextus Pyrrh. II, 194: *μάλιστα ἐπ' αὐτοῖς* [*τοῖς συλλογισμοῖς*] *μέγα φρονοῦσιν.*

3) Ders. Pyrrh. II, 247: *ἐπὶ τὴν τέχνην τὴν διαλεκτικήν φασιν ὡρμηκέναι οἱ διαλεκτικοὶ οὐχ ἁπλῶς ὑπὲρ τοῦ γνῶναι τί ἐκ τίνος συνάγεται, ἀλλὰ προηγουμένως ὑπὲρ τοῦ δι' ἀποδεικτικῶν λόγων τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ ψευδῆ κρίνειν ἐπίστασθαι. λέγουσιν οὖν εἶναι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων* (vgl. Math. XI, 187). Diog. VII, 45: *εὐχρηστοτάτην δέ φασιν εἶναι τὴν περὶ τῶν συλλογισμῶν θεωρίαν· τὸ γὰρ ἀποδεικτικὸν ἐμφαίνειν, ὅπερ συμβάλλεσθαι πολὺ πρὸς διόρθωσιν τῶν πραγμάτων.* Man vgl. auch den vorigen §.

dass sie bei den Stoikern ebenso, wie bei Aristoteles, einen Theil der Logik bildete, und da mit der Lehre von den Kategorien die allgemeinen Bestimmungen über den Begriff des Wirklichen auf's Engste zusammenhängen, so wird es jedenfalls sachlich gerechtfertigt sein, wenn wir beides an diesem Orte zusammenstellen.

Schon Aristoteles hatte im Gegensatz gegen Plato die Wirklichkeit im vollen Sinn, oder die Substantialität nur dem Einzelnen zugesprochen, zugleich hatte er aber daran festgehalten, dass nicht die Materie, sondern nur die Form oder der Begriff das wahre Wesen der Dinge ausmache. Die Stoiker giengen mit Strato und andern Peripatetikern weiter in der Richtung, nach welcher sich Aristoteles von Plato entfernt hatte, und kehrten in dieser Beziehung auf den Standpunkt der vorsokratischen Philosophie zurück, indem sie das Körperliche allein für ein wahrhaft Wirkliches gelten liessen. Zwar definirten sie das Wirkliche mit Plato [1]) als dasjenige, was die Kraft habe, zu wirken oder zu leiden, aber diese Eigenschaft fanden sie nur in den Körpern, und so ergab sich ihnen der Satz, dass es ausser den Körpern nichts Wirkliches geben könne; oder sofern sie dem Unkörperlichen nicht alles Sein absprechen wollten, mussten sie doch behaupten, nur dem Körperlichen komme ein wesenhaftes und selbstständiges, dem Unkörperlichen dagegen blos ein accidentelles Sein zu [2]). Von dieser

1) Soph. 247. D.

2) Plut. comm. not. 30, 2: *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν*; pl. phil. IV, 20: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρώμενον* [? *δρῶν*] *ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ... ἔτι πᾶν τὸ κινοῦν καὶ ἐνοχλοῦν σῶμά ἐστιν... ἔτι πᾶν τὸ κινούμενον σῶμά ἐστιν.* Cic. Acad. I, 11, 39: [Zeno] *nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea [natura] quae expers esset corporis... nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur* (genauer wäre: *in quo efficeretur aliquid* vgl. Ritter III, 577) *posse esse non corpus.* Stob. Ekl. I,

Voraussetzung aus musste nun natürlich Vieles für ein Körperliches erklärt werden, was wir nicht so nennen würden, wie die Seele, die Tugenden u. s. w.; aber doch kann man, streng genommen, nicht sagen[1]), dass die Stoiker den **Begriff** des Körpers in einer viel weiteren Bedeutung genommen haben, als es sonst zu geschehen pflege, denn sie definiren den Körper nicht blos ausdrücklich als das räumlich Ausgedehnte[2]), sondern sie bemühen sich auch, zu zeigen, inwiefern das, was man gewöhnlich für unkörperlich hält, ein Körperliches, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, sein könne. Sie erklärten nämlich nicht blos alle Substanzen, die Seele des Menschen und die Gottheit nicht ausgenommen, für etwas Körperliches (s. u.), sondern sie glaubten auch, alle Eigenschaften der Dinge lassen sich auf die Luftströmungen zurückführen, welche der an sich eigenschaftslosen Materie die Bestimmtheiten mittheilen, wodurch sich die Dinge von einander unterscheiden[3]); und

336: *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι, δι' ὅ. οὗ δὲ αἴτιον, συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον, κατηγόρημα.* S. 338: *Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ. καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα* u. s. w. *Ποσειδώνιος δὲ οὕτως. αἴτιον δ' ἐστί τινος διὸ* [l. *δι' ὅ*] *ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως, καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ* [*οὗ*] *δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα.* Diog. VII, 56: nach Chrysipp, Diogenes u. A. sei die Stimme ein Körper, *πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι.* §. 150: *οὐσίαν δέ φασιν τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ζήνων· ὕλη δέ ἐστιν, ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται... σῶμα δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ οὐσία.*

1) Wie Ritter III, 577 und Schleiermacher, Gesch. d. Phil. S. 129.

2) Diog. VII, 135: *σῶμα δ' ἐστὶ (φησὶν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ φυσικῇ) τὸ τριχῇ διαστατόν* u. s. w.

3) Plut. St. rep. 43, 2: (*Χρύσιππος*) *οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν. „ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν."* §. 4: *τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς*

diess musste bei ihrer Ansicht von der Seele ebensogut von geistigen, wie von materiellen Eigenschaften gelten, so dass sie auch die Tugenden und Fehler als Körper bezeichnen konnten [1]), indem sie dieselben aus dem Dasein gewisser luftartiger Stoffe in der Seele ableiteten [2]). Aus demselben Gesichtspunkt wird das Gute ein Körper genannt, denn das Gute ist den Stoikern nur die Tugend, die Tugend aber ist ein bestimmter Zustand des Seelenkörpers [3]). Ebenso haben wir es zu verstehen, wenn die

καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα ὄσας καὶ τόνους ἀερώδεις οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαςα καὶ σχηματίζειν. Daher b. Plut. comm. not. 50 der Vorwurf: *τὰς ποιότητας ὀσίας καί σώματα ποιȣσιν*, u. ebd. 44, 4 die den Stoikern zugeschriebene Behauptung: *ὡς δύο ἡμῶν ἕκαςός ἐςιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν ὀσία, τὸ δὲ ποιότης* (oder *ποιὸν* — Petersen Phil. Chrys. S. 51 will *ὄν*; s. dagegen Trendelenburg Gesch. d. Kat. S. 227). Das Sein der Eigenschaften in den Dingen wird als Mischung bezeichnet; Alex. Aphr. de mixt. 143, b, med.: *τὴν ἕξιν τοῖς ἔχȣσιν αὐτὴν μεμίχθαι.*

1) Plut. comm. not. 45 (s. u.) Sen. ep. 117, S. 100: *placet nostris, quod bonum est, esse corpus, quia quod bonum est, facit: quidquid facit corpus est. . . sapientiam bonum esse dicunt: sequitur, ut necesse sit illam corporalem quoque dicere.* Vgl. ep. 106. Stob. Ekl. II, 114 s. u.

2) Diess ist der Begriff des *τόνος*, oder der Spannung, auf welcher die Stärke der Seele beruhen sollte (Stob. Ekl. II, 428); m. s. Kleanthes b. Plut. Sto. rep. 7: *πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐςὶ κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος.*

3) Sen. ep. 106 (vgl. auch ep. 102, S. 29): *bonum prodest, facit enim: quod facit corpus est: bonum agitat animum et quodammodo format et continet: quae ergo propria sunt corporis ea corporis bona sunt: corpora ergo sunt et quae animi sunt. nam et hic corpus est. bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse corporalis.... Si affectus corpora sunt et morbi animorum et avaritia, crudelitas, indurata vitia . . ergo et malitia et species ejus omnes . . . ergo et bona* — wofür dann noch im Besonderen angeführt wird, dass das Gute, d. h. die Tugend, auf den Körper wirke, ihn beherrsche und sich in ihm darstelle.

Wahrheit ein Körper sein soll[1]): die Wahrheit ist nämlich in diesem Fall nicht im objektiven, sondern im subjektiven Sinn zu nehmen, sie bezeichnet das Wissen, oder die Beschaffenheit der wissenden Seele, und da nun diese nach stoischer Lehre auf dem Dasein gewisser materieller Substanzen in der Seele beruht, so kann die Wahrheit in diesem Sinn von den Stoikern ein Körper genannt werden. Auch die Affekte, die Triebe, die Vorstellungen, die Urtheile gelten den Stoikern für Körper, sofern sie sich diese Zustände durch materielle Einflüsse, durch die in die Seele einströmenden *πνεύματα*, bewirkt denken, und aus dem gleichen Grunde werden nicht blos habituelle Fertigkeiten, sondern selbst einzelne Thätigkeiten für Körper erklärt[2]): das Gehen, das Tanzen u. s. f.

1) Sextus Math. VII, 38: *τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες, καὶ μάλιϛα οἱ ἀπὸ τῆς ϛοᾶς, διαφέρειν τἀληθὃς κατὰ τρεῖς τρόπους . . ἐσίᾳ μὲν παρ᾽ ὅσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐϛι τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχε. καὶ εἰκότως, φασί. τετὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐϛι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτὸν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον· ἀνάπαλιν δὲ ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐϛιν παρ᾽ ὅσον ἐπιϛήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ δοκεῖ τυγχάνειν· πᾶσα δὲ ἐπιϛήμη πὼς ἔχον ἐϛὶν ἡγεμονικὸν . . τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα κατὰ τέτες ὑπῆρχε.* Ganz gleich Pyrrh. II, 81.

2) Plut. comm. not. 45: *ἄτοπον γὰρ εὖ μάλα, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιεμένους ἐν μηδενὶ φάναι κεῖσθαι* u. s. w. *οἱ δ᾽ ἐ μόνον τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ζῶα εἶναι λέγουσιν, ἐδὲ τὰ πάθη μόνον, ὀργὰς καὶ φθόνους καὶ λύπας καὶ ἐπιχαιρεκακίας, ἐδὲ καταλήψεις καὶ φαντασίας καὶ ἀγνοίας ἐδὲ τὰς τέχνας ζῶα, τὴν σκυτοτομικὴν, τὴν χαλκοτυπικήν· ἀλλὰ πρὸς τέτοις καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῶα ποιεσι, τὸν περίπατον ζῶον, τὴν ὄρχησιν, τὴν ὑπόθεσιν, τὴν προσαγόρευσιν, τὴν λοιδορίαν.* Plutarch spricht hier freilich als Gegner; indessen sagt auch Seneca ep. 106: *non puto te dubitaturum, an affectus corpora sint . . tanquam ira, amor tristitia, si dubitas, vide an vultum nobis mutent* u. s. w. *quid ergo? tam manifestas corpori notas credis imprimi, nisi a corpore?* u. s. w. u. Stob. Ekl. II, 114: die Stoiker halten die Tugenden für substantiell identisch (*τὰς αὐτὰς καθ᾽ ὑπόϛασιν*) mit dem *ἡγεμονικὸν* und insofern, wie dieses, für *σώματα* und *ζῶα*. Noch

würde von den Stoikern wohl so wenig ein Körper genannt worden sein, als das Weisesein[1]), dagegen glaubten sie das, was diese Thätigkeiten bewirkt, ebenso wie alles Wirkende, als einen Körper betrachten zu müssen, und würden nun wir alle jene Thätigkeiten einfach auf die Seele als ihren Grund zurückführen, so mussten doch die Stoiker, nach ihrer Ansicht vom Substrat und den Eigenschaften, für jede derselben einen besonderen, sie verursachenden Stoff voraussetzen, durch dessen Anwesenheit sie bewirkt sein sollte. Wie daher Plato idealistisch gesagt hatte: der Mensch ist gerecht, musikalisch u. s. f. dadurch, dass er an der Idee der Gerechtigkeit, der Musik u. s. w. Theil hat, so sagten die Stoiker materialistisch: der Mensch ist tugendhaft, wenn Tugendstoff in ihm ist, musikalisch, wenn Musikstoff in ihm ist u. s. w., und von diesem Standpunkt aus konnten sie zwar nicht die Thätigkeit als solche, wohl aber das sie

deutlicher erklärt sich aber Sen. ep. 113: *Desideras tibi scribi a me, quid sentiam de hac quaestione jactata apud nostros: an justitia, an fortitudo, prudentia ceteraeque virtutes animalia sint... me in alia sententia profiteor esse.. quae sint ergo quae antiquos moverint dicam. animum constat animal esse . . virtus autem nihil aliud est, quam animus quodammodo se habens: ergo animal est. deinde: virtus agit aliquid: agi autem nihil sine impetu* (ὁρμή) *potest* u. s. w. Wendet man aber ein, so wäre jeder Einzelne eine Vielheit von zahllosen lebenden Wesen, so wird erwiedert: diess sei unrichtig, denn die vielen *animalia* seien nur Theile des Einen *animal*, der Seele. Aus demselben Brief erfahren wir, dass Kleanthes die *ambulatio* für einen *spiritus a principali usque in pedes permissus* erklärt habe, Chrysipp für das *principale* selbst.

1) Sen. handelt ep. 117 von der stoischen Behauptung, *sapientiam bonum esse, sapere bonum non esse.* Er selbst erklärt sich gegen diese Unterscheidung, ohne doch ihre Gültigkeit in der stoischen Schule zu läugnen. Der Beweis des Paradoxon, den er anführt, ist dieser: die Weisheit muss etwas Körperliches sein, denn sie ist ein Gut, jedes Gut aber etwas Wirksames, mithin auch ein Körper (s. o.), *at sapere non putant ejusdem conditionis esse. incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae: itaque nec facit quidquam nec prodest.*

Bewirkende als einen Körper, oder als ein lebendiges Wesen bezeichnen. Nicht minder auffallend, als die angeführten Behauptungen, lautet für uns der Satz, dass der Tag und die Nacht, ja auch die einzelnen Tages- und Nachtzeiten, der Monat und das Jahr, die Monatstage und die Jahrszeiten Körper seien [1]; indessen wollte Chrysippus mit diesem allerdings ungelenken Ausdruck wohl schwerlich etwas Anderes sagen, als dass das Reale, was jenen Namen entspricht, in gewissen körperlichen Zuständen liege, dass wir mit dem Ausdruck Sommer denjenigen Zustand der Atmosphäre bezeichnen, in welchem dieselbe am Stärksten von der Sonne erhitzt ist, mit dem Ausdruck Monat den Mond u. s. w. [2]). Das erhellt aber freilich aus allen diesen Beispielen, wie wenig es den Stoikern möglich war, dem Unkörperlichen irgend eine Realität beizulegen.

Ganz vollständig wollte ihnen diess allerdings mit aller Anstrengung nicht gelingen. Auch die Stoiker konnten nicht läugnen, dass es gewisse Dinge gebe, die sie unmöglich für Körper erklären konnten. Sie rechneten

1) Plut. comm. not. 45, 5: *Χρυσίππου μνημονεύοντες ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν ζητημάτων ὅτω προσάγοντος· „ὀχ ἡ μὲν νὺξ σῶμά ἐςιν, ἡ δ' ἑσπέρα καὶ ὁ ὄρθρος καὶ τὸ μέσον τῆς νυκτὸς σώματα ὀκ ἔςιν· ὀδὲ ἡ μὲν ἡμέρα σῶμά ἐςιν, ὀχὶ δὲ καὶ ἡ νουμηνία σῶμα, καὶ ἡ δεκάτη, καὶ πεντεκαιδεκάτη καὶ ἡ τριακὰς καὶ ὁ μὴν σῶμά ἐςι καὶ τὸ θέρος καὶ τὸ φθινόπωρον καὶ ὁ ἐνιαυτός.“*

2) Stob. Ekl. I, 260 f.: Chrysipp definire *ἔαρ ἔτυς ὥραν κεκραμένην ἐκ χειμῶνος ἀπολήγοντος καὶ θέρους ἀρχομένου.. θέρος δὲ ὥραν τὴν μάλιστ' ἀφ' ἡλίου διακεκαυμένην· μετόπωρον δὲ ὥραν ἔτυς τὴν μετὰ θέρος μὲν πρὸ χειμῶνος δὲ κεκραμένην· χειμῶνα δὲ ὥραν ἔτους τὴν μάλιςα κατεψυγμένην, ἢ τὴν τῷ περὶ γῆν ἀέρι κατεψυγμένην.* Ebd.: nach Empedokles und den Stoikern entstehe der Winter durch das Vorherrschen der Luft, der Sommer durch das des Feuers. Ebd. S. 556: *Μεὶς δ' ἐςὶ, φησὶ [Χρύσιππος], τὸ φαινόμενον τῆς σελήνης πρὸς ἡμᾶς, ἢ σελήνη μέρος ἔχουσα φαινόμενον πρὸς ἡμᾶς.*

dahin im Besonderen den leeren Raum, den Ort, die Zeit und die Vorstellung (das λεκτὸν)[1]; wiewohl sie aber diese vier Dinge für unkörperlich hielten, wollten sie doch nicht behaupten, dass dieselben gar nicht existiren, vielmehr wird die letztere Meinung als eine vom Dogma der Schule abweichende Privatansicht bezeichnet[2]). Wie das aber mit den Sätzen über die alleinige Realität des Körperlichen vereinigt werden sollte, wird uns nicht gesagt.

Wir müssen die Frage aufwerfen, wie die Stoiker zu diesem Materialismus gekommen sind. Man könnte ihn zunächst aus ihrer sensualistischen Erkenntnisstheorie ableiten; ebenso gut kann man aber auch umgekehrt sagen, ihr Sensualismus sei eine Folge ihres Materialismus, sie leiten allen Vorstellungsstoff aus der Wahrnehmung her, weil sie ausser dem körperlichen kein wesenhaftes Sein kennen. Jedenfalls schloss der stoische Sensualismus an sich die Möglichkeit nicht aus, aus dem Sinnlichen auf ein Uebersinnliches zu schliessen. Andererseits liesse sich auf den Zusammenhang der Stoiker mit der peripatetischen und der vorsokratischen Philosophie verweisen: mit ihrer übrigen Physik könnten sie auch ihren Materialismus von Heraklit entlehnt haben, oder könnte

1) Diog. VII, 140 f. Stob. Ekl. I, 392. Sext. Math. X, 218 ff. 227. VIII, 11. VII, 38. Pyrrh. II, 81. III, 52.

2) Sext. Math. VIII, 258: ὁρῶμεν δὲ ὡς εἰσί τινες οἱ ἀνῃρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν καὶ ἐχ οἱ ἑτερόδοξοι μόνον οἷον οἱ Ἐπικούρειοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοὶ ὡς οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην (der Lehrer M. Aurels, s. Fabricius zu d. St.) οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον. § 262 sagt Sextus, über die Existenz des λεκτὸν sei eine ἀνήνυτος μάχη, aber offenbar ist die Behauptung, dass das Unkörperliche in keiner Beziehung sei, erst später, im Streit mit ihren Gegnern, von einem Theil der Stoiker aufgestellt worden, denn sonst wird, nach den in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen, ganz unbefangen von dem Sein desselben gesprochen.

man sich denselben, wie schon oben angedeutet wurde, aus der Entwicklung der platonisch-aristotelischen Metaphysik erklären; wenn Aristoteles die platonische Trennung der Form von der Materie so weit aufgehoben hatte, dass er jene, mit alleiniger Ausnahme der Gottheit, nur in dieser existiren liess, so mochte es Andern noch folgerichtiger scheinen, auch ihre begriffliche Trennung aufzuheben, und die Form zu einer blossen Eigenschaft der Materie zu machen. Aber doch haben die Stoiker selbst ihr System, so viel wir wissen, in keine so bestimmte Verbindung mit dem aristotelischen gebracht, dass wir in der Fortbildung seiner Lehre das eigentliche Motiv der ihrigen suchen könnten, und wenn sie statt dessen ganz entschieden auf Heraklit zurückgehen, so bedarf doch dieser Umstand selbst erst der Erklärung, denn die lebendige Ueberlieferung der heraklitischen Philosophie durch eine bestehende Schule war in der Zeit, als Zeno auftrat, längst erloschen, und es kann nicht ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang und ein ursprüngliches Abhängigkeitsverhältniss, sondern nur die nachträgliche Wahrnehmung ihrer Verwandtschaft gewesen sein, was diesen zu Heraklit zurückführte; seine eigenthümliche Weltanschauung war nicht die Folge, sondern der Grund seiner Anschliessung an Jenen. Auch der Materialismus der Stoiker wird sich daher nicht aus ihrer Vorliebe für Heraklit herleiten lassen. Sein eigentlicher Grund liegt vielmehr da, wo überhaupt der Mittelpunkt ihres Systems liegt, in dem praktischen Charakter der stoischen Philosophie. Ursprünglich mit ihrem ganzen Interesse der praktischen Frage zugewendet, stellten sich die Stoiker in ihrer theoretischen Weltansicht zunächst auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung, welche keine andere Wirklichkeit kennt, als die sinnlich wahrnehmbare, körperliche Existenz; sie suchten in der Metaphysik vor Allem eine feste Grundlage für's menschliche

Handeln, eine ἐπιςήμη καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα, wie Chrysipp [1]) sagt; im Handeln stehen wir aber dem Objekt unmittelbar und empirisch gegenüber, wir müssen es ohne Umstände in seiner sinnlichen Realität, wie es sich uns darbietet, anerkennen, und haben nicht Zeit, an derselben zu zweifeln, es beweist uns dieselbe praktisch, indem es auf uns einwirkt, und sich unserer Einwirkung darbietet; das unmittelbare Subjekt und Objekt dieser Einwirkung sind aber immer nur Körper, und selbst die Wirkung auf das Innere der Menschen stellt sich zunächst als eine körperliche (durch Stimme, Geberde u. s. f.) dar, immaterielle Wirkungen kommen in unserer Erfahrung nicht vor. Eben dieser Standpunkt ist es nun, welchen die Stoiker einnehmen: die Körperlichkeit alles Wirklichen erscheint bei ihnen als eine unbedingte, keines langen Beweises bedürftige Voraussetzung, wenigstens ist uns nichts darüber überliefert, dass sie die Beweise der Früheren gegen diese Annahme zu widerlegen versucht hätten, oder dass sie selbst durch eine Kritik des platonisch-aristotelischen Idealismus zu derselben gekommen wären. Sofern sie aber ein Merkmal der Realität suchen, wird dieses in eben die Eigenschaften gesetzt, wodurch sich das äussere Objekt dem unmittelbaren Bewusstsein ankündigt: ein Wirkliches ist, was auf uns wirkt, oder Einwirkungen von uns erfährt, und da nun ein solches zunächst nur die Körper sind, die Stoiker aber vermöge ihres einseitig praktischen Standpunkts nicht über dieses zunächst Liegende hinausgehen, so müssen sie die Körperwelt für das einzige Reale erklären.

Durch diese Annahme geriethen nun aber die Stoiker in keine geringe Schwierigkeit. Schon Aristoteles hatte nicht zu erklären vermocht, wie das Allgemeine allein

1) In der obenangeführten Stelle Plut. St. rep. 10.

Gegenstand der Wissenschaft sein könne, wenn nur das Einzelne das ursprünglich Wirkliche, Substantielle ist[1]). Hält man nun aber vollends mit den Stoikern das Körperliche für das allein Wirkliche, so scheint nicht nur die Wahrheit der allgemeinen Begriffe, sondern die Wahrheit unserer Vorstellungen überhaupt in Frage gestellt zu werden. Konnte auch die Vorstellung im subjectiven Sinn, oder die beim Vorstellen in der Seele vorgehende Veränderung für etwas Körperliches erklärt werden, so mussten doch auch die Stoiker zugeben, dass der Inhalt der Vorstellung als solcher, das durch die Anschauung oder das Denken in der Seele hervorgerufene Bild des Objekts, nichts Körperliches sein könne. Sie unterschieden nämlich das Bezeichnende, das Bezeichnete und das Vorhandene — das Wort, den Gedanken und das reale Object — und erklärten von diesen nur das Erste und das Dritte für Körper, das Zweite dagegen, den Gedanken, für etwas Unkörperliches[2]). Körperlich ist nur der durch die Vorstellung in der Seele hervorgebrachte Zustand, der Inhalt der Vorstellung dagegen ist auch dann nichts Körperliches und Reales, wenn er wahr ist: die Wahrheit ist ein Körper, nicht aber das Wahre[3]). Ist aber das Vorgestellte als solches überhaupt nichts Wirkliches, so sind es natürlich auch die allgemeinen Vorstellungen, oder die Begriffe, nicht. Aber auch das lässt sich von

1) S. unsern 2. Th. S. 405 ff.

2) Sextus Math. VIII, 11: *οἱ ἀπὸ τῆς ςοᾶς τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον· ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ᾽ αὐτῆς δηλέμενον . . . τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίων· τέτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τό τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν.* Dass das *λεκτὸν* etwas Unkörperliches sei, sagt Sextus auch Pyrrh. II, 81. III, 52. Math. VII, 38; vgl. Sen. ep. 117, S. 101 Bip.

3) Sextus Pyrrh. II, 81. Math. VII, 38. s. o.

diesen nicht sagen, dass ihnen wenigstens ein Wirkliches entspreche, denn wirklich ist nur, was körperliche Existenz hat, diese haben aber nur die Einzeldinge. Die Stoiker mussten daher die Ideen für Vorstellungen ohne Object erklären[1]). Wie aber dann doch zugleich das begriffliche Denken das wahrste Wissen gewähren soll, lässt sich nicht absehen.

Auf einer andern Seite wurden die Stoiker durch ihre Ansicht über das Wirkliche zu auffallenden physikalischen Behauptungen hingetrieben. Da sie die Eigenschaften der Dinge für Körper hielten, so musste ihnen das Sein der Eigenschaften in den Dingen als das Sein eines Körpers in einem andern erscheinen, sie mussten mithin die Undurchdringlichkeit der Körper läugnen. Sie behaupteten demnach, ein Körper könne einen andern in der Art in sich aufnehmen, dass dieser nicht etwa nur seine leeren Zwischenräume, sondern alle seine Theile

1) Plut. pl. phil. I, 10: *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.* Simpl. in cat. f. 26 b. (Schol. in Arist. ed. Brandis 54, a, 14), *οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται . . . ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔτις ἐστὶν, οὐ γάρ ἐστί τις ὁ κοινός.* Diog. VII, 61: *ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας οὔτε τὶ ὂν οὔτε ποιὸν, ὡσανεὶ δὲ τὶ ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιὸν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος.* Ausführlicher Stob. Ekl. I, 332: *Ζήνων τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ,* (d. h. sie stellen weder ein Subjekt, noch eine Qualität dar) *ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ* [so Petersen S. 78 mit Recht statt *ὡς ἂν εἴποι*] *φαντάσματα ψυχῆς. ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον πάντων τῶν ζώων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. ταῦτα* [? *ταύτας*] *δὲ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι.* Sextus Math. VII, 246 schreibt daher den Stoikern den Satz zu: *οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσιν αἱ γενικαὶ* (sc. *φαντασίαι*). *ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα, οἷον τῶν ἀνθρώπων οἱ μέν εἰσιν Ἕλληνες οἱ δὲ βάρβαροι· ἀλλ' ὁ γενικὸς ἄνθρωπος οὔτε Ἕλλην ἐστὶν... οὔτε βάρβαρος.* Vgl. auch Syrian z. Arist. Metaph. XII, 2 b. Petersen S. 80.

durchdringe[1]), und sie unterschieden desshalb von der blos mechanischen Mischung zweier Stoffe die *κρᾶσις δι' ὅλων*, in welcher alle Theile des einen Körpers von allen Theilen des andern erfüllt werden[2]). Die Frage über die Möglichkeit dieses Vorgangs bildet, wie wir aus Plutarch u. A. sehen, einen Streitpunkt zwischen den Stoikern und ihren Gegnern.

In ihrem Zusammenhang mit der eben besprochenen Ansicht liegt auch das Hauptinteresse der stoischen Kategorienlehre[3]). Als der höchste Begriff wurde von den

1) Plut. comm. not. 37: *παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος κενὸν μηδετέρου περιέχοντος ἀλλὰ τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλῆρες ἐνδυομένου.* Stob. Ekl. I, 376: *ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν.*

2) Diog. VII, 151: *καὶ τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν φυσικῶν καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν· καὶ γὰρ εἰς πέλαγος ὀλίγος οἶνος βληθεὶς ἐπὶ ποσὸν ἀντιπαρεκταθήσεται εἶτα συμφθαρήσεται.* Genauer Stob. a. a. O.: die Stoiker unterscheiden die *παράθεσις, μίξις, κρᾶσις, σύγχυσις.* Die erstere ist eine mechanische, d. h. eine solche Vermengung mehrerer Substanzen, bei der ihre Theile gesondert bleiben, bei den drei andern Arten findet eine *ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων* statt; die *μίξις* und *κρᾶσις* unterscheiden sich von der *σύγχυσις* dadurch, dass bei dieser die Eigenschaften der gemischten Substanzen in Eins zusammengehen, bei jenen nicht; von einander dadurch, dass die *μίξις* auf trockenem, die *κρᾶσις* auf nassem Weg erfolgt. Wenig abweichend Alex. Aphr. de mixt. f. 142 a: Chrysipp unterscheide drei Arten der *μίξις*: die *παράθεσις* oder die mechanische Mischung (Beispiel: die Vermischung von zweierlei Getreidearten), die *σύγχυσις*, oder diejenige chemische Mischung, bei welcher die gemischten Stoffe ihre Eigenschaften verlieren, und ein dritter Körper aus ihnen entsteht, und endlich die *κρᾶσις*, welche er definire, als *δύο* [Ald. *διὸ*] *ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως ὡς σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας.* Das Wort Chrysipps vom Weintropfen auch b. Plut. a. a. O.

3) Unsere Quellen für diese Lehre sind ausser wenigen Andeutungen bei andern Schriftstellern: der Commentar des Simplicius über die aristotelische Schrift von den Kategorien, und die Kritik

älteren Stoikern, wie es scheint, der Begriff des Seienden aufgeführt; da aber nur das Körperliche für ein Seiendes im strengen Sinn gelten sollte, während sich unsere Vorstellungen auch auf Unkörperliches und überhaupt auf Unwirkliches beziehen, so setzten die Stoiker in der Folge an die Stelle des Seienden den unbestimmteren Begriff des Etwas [1]). Das Etwas befasst unter sich das

der stoischen Lehre bei Plotin Enn. VI, 1, 25—30. Unter den Neueren hat Petersen (Philosophiae chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita 1827) die Stellen der Alten, welche zur Aufhellung dieses Punkts dienen, mit gelehrtem Fleiss gesammelt, und nicht ohne Scharfsinn commentirt, aber der Versuch einer durchgängigen logischen Construction des stoischen Systems aus den Kategorien führt ihn zu vielen willkührlichen Combinationen, wie er denn überhaupt den Eintheilungen und dem logischen Fachwerk dieser Philosophie einen ganz unverhältnissmässigen Werth beilegt. Kürzer, aber mit eindringendem Scharfsinn, handelt Trendelenburg in seiner Geschichte der Kategorienlehre (Berl. 1846) S. 217—232 von den stoischen Kategorien.

1) Auf die angegebene Weise erklärt es sich, wenn von den Alten bald das ὂν, bald das τὶ als der oberste Begriff der Stoiker bezeichnet wird; jenes Diog. VII, 61: *γενικώτατον δέ ἐστιν ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν.* Sen. ep. 58, S. 170: *Quod est (τὸ ὂν) aut corporale est aut incorporale. Hoc ergo genus est primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale (τὸ γενικώτατον)*; — dieses Plot. Enn. VI, 1, 25: *κοινὸν τὶ καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι.* Alex. Aphrod. in cat. f. 155 (b. Petersen S. 149) *δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος* (der Gattungsbegriff, von welchem das ὂν eine Species ist), *τίθενται· εἰ γὰρ τὶ, δῆλον ὅτι καὶ ὄν . . . ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων.* Sextus Math. X, 234: die Stoiker sagen, *τῶν τινῶν τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα.* Sen. a. a. O. *primum genus Stoicis quibusdam videtur Quid*, denn *in rerum, inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt*; Beispiele des Letztern sind die Centauren, Giganten und ähnliche Vorstellungen von Unwirklichem. Ritter III, 566 bemerkt mit Recht, die Lehre, welche den Begriff des Seienden an die Spitze stellte, müsse die ältere gewesen sein, da erst gegen sie der Grund angeführt werde,

Körperliche und das Unkörperliche, oder das Seiende und das Nichtseiende, und eben diesen Gegensatz scheinen die Stoiker für die reale Eintheilung der Dinge zu Grunde gelegt zu haben[1]; sofern es sich dagegen um die formalen Grundbegriffe, oder die Kategorien handelt, werden andere Gesichtspunkte vorangestellt, die mit der Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen nicht in Zusammenhang gebracht sind. An jedem Ding ist nämlich zu unterscheiden: das Substrat, (*τὸ ὑποκείμενον*), die Eigenschaft (*τὸ ποιὸν*), die Beschaffenheit (*τὸ πὼς ἔχον*), und die beziehungsweise Beschaffenheit (*τὸ πρός τὶ πὼς ἔχον*)[2]. Von diesen vier obersten Begriffen[3] (wie die Kategorien von den Stoikern genannt werden) bezeichnet der erste, das *ὑποκείμενον*, die Wesenheit der Dinge als solche, die Materie derselben, noch abgesehen von jeder

dass doch auch das Nichtseiende gedacht werde — ob schon von Chrysipp, wie derselbe vermuthet, lässt sich aus Stob. Ekl. I, 390 f. nicht sicher entscheiden. Dagegen verwirrt Petersen S. 146 ff. die beiden Ansichten, wenn er annimmt, die Stoiker haben das Etwas in das Seiende und das Nichtseiende, und das Seiende in das Körperliche und das Unkörperliche getheilt. Diejenigen, welche das Etwas als höchsten Begriff setzten, thaten es ja eben desshalb, weil ihnen das Seiende mit dem Körperlichen zusammenfiel, sie theilten daher nur jenes in das Körperliche oder Seiende, und das Unkörperliche oder Nichtseiende.

1) S. vor. Anm. und Sen. a. a. O. *Quod est in has species divido ut sint corporalia aut incorporalia* u. s. w. Wenn Petersen S. 152 ff. zu beweisen sucht, dass die Stoiker auch das Nichtseiende als ein Seiendes bezeichnet haben, so beruht diess auf einer Verwechslung der stoischen Lehre mit den Consequenzen, wodurch sie von Plut. comm. not. 30 und Plotin a. a. O. widerlegt wird.

2) Simpl. f. 16, b. §. 36: *οἱ δέ γε Στωϊκοὶ εἰς ἐλάττονα συςέλλειν ἀξιῦσι τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμόν . . . ποιῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.* Plot. En. VI, 1, 25. Plut. comm. not. 44.

3) *Τὰ γενικώτατα* Simpl. f. 51, b. 79, a u. ö. vgl. M. Aurel *πρ. ἑαυτ.* VI, 14.

nähern Bestimmtheit[1]). Die zweite Kategorie, die der Eigenschaft[2]), umfasst die wesentlichen Unterschiede, durch welche die an sich bestimmungslose Materie zu einer bestimmten wird[3]); ist diese Bestimmtheit die der

1) Porphyr. b. Simpl. f. 12, b: ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη... πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον. Plot. VI, 1, 25: ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες. Petersen S. 43 ff. Trendelenburg 221. Wenn Petersen S. 60 f. auch unkörperliche Substrate annimmt, den Raum und die Zeit, so widerspricht diess der stoischen Lehre von der alleinigen Realität des Körperlichen.

2) Ποιὸν oder ποιότης; nach der Stelle Simpl. f. 55 (Petersen S. 65, Trendelenburg S. 223) unterschieden manche Stoiker eine dreifache Bedeutung des ποιόν, wogegen der Ausdruck ποιότης nur vom ποιὸν im eigentlichen Sinn, der wesentlichen Bestimmtheit, gebraucht werden soll.

3) Simpl. f. 57, b (Genaueres über diese Stelle b. Petersen S. 85. Trendelenburg 223 f.): οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν (trennbar, sc. von der Substanz) καθ' ἑαυτὴν u. s. w. Die unwesentlichen Eigenschaften rechnen die Stoiker nicht zum ποιὸν, sondern zum πὼς ἔχον. Derselbe Gegensatz des Wesentlichen und Unwesentlichen wird auch durch die Unterscheidung der ἕξις und σχέσις ausgedrückt; die ποιότητες, oder die wesentlichen Eigenschaften, heissen ἕξεις, die andern σχέσεις: Plut. St. rep. c. 43. Simpl. f. 55, b. Ders. f. 61, a: τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις. Ders. f. 54 (b. Petersen S. 71). Ebendahin gehört die Unterscheidung der ἕνωσις und συναφή: nur dasjenige, dessen Einheit in einer wesentlichen Eigenschaft liegt, ist ein ἡνωμένον, alles Uebrige ein blosses συνημμένον oder ἐκ διεστώτων; Sextus Math. IX, 78: τῶν τε σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων τὰ δὲ ἐκ διεστώτων· ἡνωμένα μὲν οὖν ἐστι τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα, καθάπερ φυτὰ καὶ ζῶα, die συνάφεια findet bei Ketten, Häusern, Schiffen u. s. f. statt, die Zusammensetzung ἐκ διεστώτων bei Heerden, Heeren u. s. w. Simpl. f. 55, b: τὰς γὰρ ποιότητας ἑκτὰ λέγοντες οὗτοι [οἱ Στωϊκοὶ] ἐπὶ τῶν ἡνωμένων μόνων ἑκτὰ ἀπολείπουσιν· ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφὴν, οἷον νεὼς, καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν, οἷον στρατοῦ, μηδὲν εἶναι ἑκτὸν μηδὲ εὑρίσκεσθαι πνευματικόν τι ἓν ἐπ' αὐτῶν μηδὲ ἕνα λόγον ἔχον ὥστε ἐπί τινα ὑπόστασιν ἐλθεῖν μιᾶς ἕξεως. Ueber die weitere Unterscheidung der ἕξις und διάθεσις s. Petersen S. 91 ff.

Art oder Gattung, so heisst die Eigenschaft *κοινῶς ποιὸν*, ist es eine individuelle Eigenthümlichkeit, so heisst sie *ἰδίως ποιόν*[1]). Die Eigenschaften bilden daher zusammen mit dem Substrat die besonderen und Einzelwesen, und das *ποιὸν* entspricht in dieser Verbindung, nach Trendelenburgs treffender Bemerkung[2]), dem Aristotelischen *εἶδος*, und wird, wie dieses, als das wirkende und formende Princip in den Dingen beschrieben[3]); während aber das *εἶδος* der immaterielle Bestandtheil der Dinge ist, so werden die Eigenschaften von den Stoikern, wie wir bereits wissen, für etwas Körperliches, für Luftströmungen, gehalten[4]), und das Sein der Eigenschaft im Substrat[5]) wird

1) Syrian z. Arist. Metaph. S. 21 (b. Petersen S. 90). Stob. Ekl. I, 21. S. 436.

2) A. a. O. S. 222.

3) Simpl. 58, a: *ὡς οἱ Στωϊκοὶ ἀποδιδόασι* [*ἡ ποιότης*] *δύναμίς ἐστιν ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων*, oder nach anderer Definition: *δύναμις ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων καὶ κατακρατοῦσα τῶν ἐνεργειῶν*. Ders. f. 68, b: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύναμιν ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται .. καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν*, d. h. die Qualität ist die durch Verdichtung der Urmaterie, des Feuers, entstandene Bestimmtheit, oder genauer, die sich zu einer solchen Bestimmtheit verdichtende und in derselben wirkende Urmaterie. Plut. St. rep. 43: *τὰς δὲ ποιότητας . . . οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν*. Die *ποιότης* fällt daher mit dem *λόγος σπερματικὸς* (s. u.) zusammen: Plot. VI, 1, 29. 1090, 4: *εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγοιεν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι ἀλλ' οὐκ ἐν ὕλῃ γενόμενοι σύνθετόν τι ποιήσουσιν . . . οὐκ ἄρα αὐτοὶ εἴδη οὐδὲ λόγοι*. Diog. VII, 148: *ἔστι δὲ φύσις ἕξις* [$=$*ποιότης* s. o.] *ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς* u. s. w.

4) M. vgl. ausser dem früher Angeführten: Simpl. f. 69: *ἡ τῶν Στωϊκῶν δόξα λεγόντων, σώματα εἶναι τὰ σχήματα ὥσπερ τὰ ἄλλα ποιά*. Ders. f. 56, b: *πῶς δὲ καὶ πνευματικὴ ἡ οὐσία ἔσται τῶν σωματικῶν ποιοτήτων* (wie diess die Stoiker nach der früher beigebrachten Angabe des Plutarch St. rep. 43 behaupteten) *αὐτοῦ τοῦ πνεύματος συνθέτου ὄντος* u. s. w.

5) Nach Posidonius b. Stob. Ekl. I, 7. p. 432 ff. ist in jedem Einzelwesen zweierlei zu unterscheiden, die *οὐσία* und das *ποιόν*

ebenso, wie das Zusammensein mehrerer Eigenschaften in Einem Substrat[1]) und das Sein der besonderen Eigenschaften in den allgemeinern[2]), durch die schon früher besprochene Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper erklärt. Unter die zwei übrigen Kategorien fällt alles dasjenige, was sich als ein Unwesentliches oder blos Zufälliges vom Begriff eines Dings trennen lässt; sofern dieses dem Dinge für sich zukommt, gehört es zum *πὼς ἔχον*, sofern es demselben nur im Verhältniss zu einem Andern zukommt, zum *πρός τί πως ἔχον*. Das *πὼς ἔχον* umfasst daher alle zufälligen Beschaffenheiten, welche von einem Subjekt ohne Bezugnahme auf ein Anderes ausgesagt werden können[3]): die Grösse, die

(*ἐπὶ τῶν ἰδίως ποιῶν δύο μὲν εἶναί φησι τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ*): die *οὐσία* (= *ὑποκείμενον*) kann weder vermehrt, noch vermindert, noch getheilt, sondern nur verwandelt (*ἀλλοιοῦσθαι*) werden, das *ποιὸν* (oder die *ποιοὶ*, denn die Stoiker sagen auch *ὁ ποιός*, sc. *λόγος*, = *ἡ ποιότης*), ist der Vermehrung, Verminderung u. s. f. unterworfen; beide sind aber nur begrifflich, nicht reell zu trennen: *μὴ εἶναί τε ταὐτὸ τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧς ἐστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε οὐδ' ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτό, διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον· τὰ δ' ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι* [Heeren: — *εἶσθαι*] *καὶ μηδ' ἐν μέρει θεωρεῖσθαι* (vgl. Sextus Math. IX, 336: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος οὔτε τὸ αὐτό φασιν ὑπάρχειν*). Hieraus erklärt sich nun der stoische Satz b. Plut. c. not. 44: *ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ ποιόν· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον, τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία θατέρῳ συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδαμοῦ παρέχον ἅψασθαι.* Nur würden die Stoiker selbst nicht von zwei *ὑποκείμενα* gesprochen haben.

1) Plut. c. not. 36, 3: *λέγουσιν οὗτοι καὶ πλάττουσιν ἐπὶ μιᾶς οὐσίας δύο ἰδίως γενέσθαι ποιοὺς καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους.*

2) Simpl. 70, b: *καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ ποιότητας ποιοτήτων ποιοῦσιν ἑαυτῶν ποιοῦντες ἐκτὰς ἕξεις.*

3) Simpl. 44, b: *ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προσποιούμενος*

Farbe, der Ort, die Zeit, das Thun, das Leiden, die Bewegung, der Zustand, also mit Ausnahme der Substanz fast die sämmtlichen aristotelischen Kategorien, sobald sie einem Ding nicht blos in Beziehung auf ein Anderes zukommen, gehören zum *πὼς ἔχον*[1]), wogegen die blos relativen zufälligen Beschaffenheiten und Zustände (wie rechts und links, Vaterschaft und Sohnschaft) unter den Begriff des *πρός τί πως ἔχον* verwiesen werden; von dem Letzteren ist das einfache *πρός τι* zu unterscheiden, welches als keine besondere Kategorie aufgeführt wird, da es nicht blos zufällige, sondern auch wesentliche Eigenschaften (*ποιὰ*) unter sich begreift, welche ein bestimmtes Verhalten zu Anderem in sich schliessen, wie das Wissen oder die Wahrnehmung[2]).

hinzu rechnend, sc. *τοῖς ȣ̃σιν*) *ἔοικε Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι ȣ̓δὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποςάτους ἡγȣ́μενος καὶ πὼς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τȣ̃το τὸ πὼς ἔχειν.*

1) Plot. VI, 1, 30. 1091, 14: *πῶς δὲ ἓν τὸ πὼς ἔχον, πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς ȣ̓́σης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἓν* [*γένος* scil. *θετέον*], *τȣ̃ μὲν ποσȣ̃ τȣ̃ δὲ ποιȣ̃ ὄντος; πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ πȣ̃; πῶς δὲ ὅλως πὼς ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ ἐν Ἀκαδημίᾳ; καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πὼς ἔχον; . . τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πὼς ἔχον . . . καὶ ὁ πάσχων ȣ̓ πὼς ἔχων . . . ἴσως δ' ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τȣ̃ κεῖσθαι τὸ πὼς ἔχον καὶ ἐπὶ τȣ̃ ἔχειν· ἐπὶ δὲ τȣ̃ ἔχειν ȣ̓ πὼς ἔχον ἀλλὰ ἔχον.* Wenn Simpl. f. 16, b sagt, die Stoiker haben unter ihren Kategorien das *ποσὸν*, den Ort und die Zeit übergangen, so heisst das nur, sie haben diese Begriffe nicht als eigene Kategorien aufgeführt; wo sie dieselben unterbrachten, sagt Simpl. selbst a. a. O. *εἰ γὰρ τὸ πὼς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν* u. s. w. Mit Recht bemerkt übrigens Trendelenburg S. 229, da, wo im *ποσὸν* der artbildende Unterschied liege, wie bei mathematischen Begriffen, müsste dasselbe unter das *ποιὸν* fallen.

2) Simpl. f. 42, b: *πρός τι μὲν λέγȣσιν ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον. πρός τι δέ πως ἔχοντα ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τȣ̃ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέ-*

In dieser Kategorieenlehre kommt die Richtung der stoischen Metaphysik auf Einheit der Principien und auf Ausschliessung aller immateriellen Ursachen sehr deutlich zum Vorschein: das Wesenhafte an den Dingen ist nur der Stoff, theils die bestimmungslose Materie, welche das Substrat, theils die bestimmten Stoffe, welche die Qualitäten bilden, alles Uebrige ist eine zufällige Beschaffenheit, die keinen eigenthümlichen Grund ihres Daseins voraussetzt, sondern sich als accidentelle Folge aus der Natur und dem Verhältniss der Stoffe ergiebt. Aber auch der Unterschied des Substrats und der Qualitäten ist ein fliessender, denn die bestimmten Stoffe sind, wie wir sogleich sehen werden, nur die Formen, zu denen sich der Eine Urstoff entwickelt, und aus denen er sich bei der Weltverbrennuug wiederherstellt. Es ist daher das Substrat selbst, welches sich zum Quale bestimmt, und die sämmtlichen vier Kategorieen stellen nicht verschiedene einander beigeordnete Arten, sondern nur ein und dasselbe Grundwesen auf verschiedenen Stufen der Besonderung dar [1]; ebendamit sind wir aber genöthigt,

πειν ὥϛε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ πρός τι μόνον τȣ̃το ἔϛαι, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιϛήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνȣ̃σαν διαφορὰν κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται πρός τί πως ἔχοντα ἔϛαι· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόϛασιν· διὸ καὶ μηδεμιᾶς γινομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτ' ἂν ȣ̓κέτι πατὴρ, τȣ̃ υἱȣ̃ ἀποθανόντος, ὁ δὲ δεξιὸς τȣ̃ παρακειμένȣ μεταϛάντος· τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν ȣ̓κ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις. Das *πρός τι* in diesem Sinn gehört daher zum *ποιὸν*, es ist, wie Simpl. f. 43, a sagt, aus dem *ποιὸν* und dem *πρός τι* zusammengesetzt, das *πρός τί πως ἔχον* dagegen drückt, mit Herbart zu reden, nur eine »zufällige Ansicht« aus.

1) Trendelenburg S. 220: »die angegebenen Geschlechter sind dergestalt einander untergeordnet, dass das Vorangehende im Folgenden bleibt, aber eine neue Bestimmung hinzutritt. Die zweite Kategorie würde vollständig ausgedrückt heissen: *ὑποκείμενα ποιά*, die dritte *ὑποκείμενα ποιὰ πως ἔχοντα*, die vierte *ὑποκείμενα ποιὰ πρός τί πως ἔχοντα.* Trendelenburg verweist hiebei auf Simpl. f. 43, a: *κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη*

die eigentliche Wurzel der Kategorieenlehre in der Ansicht von den metaphysischen Gründen des Seins zu suchen [1]), mit deren Entwicklung wir von der Logik in die Physik übertreten.

§. 34.

Die stoische Physik.

Die Stoiker rechneten zur Physik ausser der eigentlichen Naturphilosophie und der mit dieser verbundenen empirischen Naturwissenschaft auch die meisten von den Untersuchungen, welche wir der Metaphysik zuzutheilen gewohnt sind, die Lehre von den obersten Gründen alles Seins und die Theologie; dagegen scheinen sie einen Theil der psychologischen Erörterungen, die eigentlich noch zur Physik im weitern Sinn gehören würden, in die Ethik gestellt zu haben, wo wir dieselben unter dem Abschnitt von den Trieben und Affekten finden werden. Das Letztere ist in dem engen Zusammenhang dieser Punkte mit der Sittenlehre, das Erstere in dem materialistischen Charakter der stoischen Weltansicht begründet: da diese nur körperliche Ursachen kennt, so hat sie keinen Anlass, die Frage nach den letzten Gründen einer andern Wissenschaft, als der Naturlehre, zuzuweisen. Die Theile der stoischen Physik werden verschieden und unvollständig angegeben [2]), und es dürfte kaum möglich sein, dieselben

ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιȣ̃ καὶ τȣ̃ πρός τι. Plut. c. not. c. 44: τέτταρά γε ποιȣ̃σιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαςον. Plot. VI, 1, 29, wo gegen die stoische Unterscheidung des ὑποκείμενον und ποιὸν eingewendet wird: ἄτοπος ἡ διαίρεσις .. ἐν θατέρῳ τῶν εἰδῶν (im ποιὸν) θάτερον (das ὑποκείμενον) τιθεῖσα.

1) Es ist insofern schief, wenn Petersen in seiner mehrbesprochenen Schrift die Lehre von den Kategorieen und die weitere Verzweigung dieser Lehre in die Eintheilungen als die Grundlage des stoischen Systems darstellt; die Logik ist für die Stoiker auch in diesem Theil blosse Hülfswissenschaft.

2) Diog. VII, 132.: τὸν δὲ φυσικὸν λόγον διαιρȣ̃σιν εἴς τε τὸν περὶ

mit Sicherheit zu reconstruiren [1]), besonders da nicht anzunehmen ist, dass alle Stoiker hierin einig waren. Dagegen werden wir wohl das innere Verhältniss der einzelnen Lehren richtig ausdrücken, wenn wir zuerst die Lehre der Stoiker von den letzten Gründen, hierauf ihre allgemeine Weltansicht besprechen, und die specielle Physik zuletzt stellen. Anhangsweise wird dann noch die stoische Religionsphilosophie zu erörtern sein, da auch diese wenigstens in der Hauptsache zur Physik gerechnet wurde, während sie doch in die philosophische Entwicklung derselben nicht tiefer eingreift.

Wenn wir das Ganze der stoischen Physik überblicken, so tritt uns als der leitende Gesichtspunkt derselben das doppelte Bestreben entgegen, einestheils alle Erscheinungen aus körperlichen Ursachen zu erklären, anderntheils Alles auf Eine Grundkraft und Ein das Ganze beherrschendes Gesetz zurückzuführen. Wir haben schon früher gezeigt, wie beides mit dem ganzen Princip der stoischen Philosophie und insbesondere mit ihrer ethi-

σωμάτων τόπον καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ ϛοιχείων καὶ θεῶν καὶ τεράτων καὶ τόπȣ καὶ κενȣ̃. καὶ ȣ̃τω μὲν εἰδικῶς. γενικῶς δὲ εἰς τρεῖς τόπȣς, τόν τε περὶ κόσμȣ καὶ τὸν περὶ τῶν ϛοιχείων καὶ τρίτον τὸν αἰτιολογικόν. Die Lehre von der Welt zerfalle wieder in einen mathematischen und einen physikalischen Theil, ebenso der ätiologische Theil der Physik in einen solchen, der auch die Aerzte angehe, und einen mathematischen; zu jenem gehören die Untersuchungen über das *ἡγεμονικὸν* und die Vorgänge in der Seele, zu diesem die Optik, Meteorologie und Aehnliches. Sen. ep. 89. S. 555: *naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia. Utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus. Corporum locus in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur: gignuntur autem elementa. Ipse elementi locus, ut quidam putant, simplex est: ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur.* Kleanthes unterschied nach Diog. VII, 41 die Kosmologie und die Theologie.

1) Wenigstens kann Petersen's Versuch a. a. O. S. 239 ff. schwerlich befriedigen.

schen Richtung zusammenhängt. Je weniger aber hienach die eigentlich naturwissenschaftliche Forschung einen selbständigen Werth für sie hatte, um so lieber mochten sie sich in ihrer Physik an ein älteres System anlehnen, und da gab es keines, das ihrer eigenthümlichen Tendenz vollständiger entgegengekommen wäre, als das Heraklitische mit seinem hylozoistischen Pantheismus. Die Stoiker stehen daher in ihrer Physik in einem ähnlichen Verhältniss zu Heraklit, wie die Neuplatoniker in ihrem ganzen System zu Plato, aber sie geben die Lehre ihres Vorgängers darum so wenig treu wieder, als diese, vielmehr erscheint die Heraklitische Naturphilosophie bei ihnen durch viele Zuthaten bereichert und umgestaltet, welche theils aus dem Einfluss der späteren, namentlich der peripatetischen Philosophie, theils aus dem eigenthümlichen Interesse des stoischen Systems herrühren.

1. Die letzten Gründe.

Es bedarf nach allem bisher Erörterten keiner weitern Auseinandersetzung, dass die Stoiker nur materielle Gründe alles Seins annehmen konnten. Ebenso lag es aber auch in der ganzen Richtung ihres Denkens, dass sie nicht bei einer Mehrheit materieller Ursachen stehen blieben, sondern Alles auf Einen Urgrund zurückführten, denn die unbedingte Unterordnung des Einzelnen unter das allgemeine Gesetz, welche ihr ethisches Princip ist, hat die absolute Einheit und Gesetzmässigkeit alles Seins zur metaphysischen Voraussetzung, diese aber ist in einem materialistischen System, wie das stoische, nur durch die ursprüngliche Einheit des Stoffs möglich, da hier überhaupt nur körperliche Ursachen anerkannt werden. Die Stoiker lehrten demnach, das Wesen aller Dinge, die Substanz aus der Alles besteht [1]), sei die Materie, der an

1) Den Urstoff in diesem Sinn nannten die Stoiker ϛοιχεῖον, indem sie von diesem absoluten (αὐτοτελῶς λεγόμενον) ϛοιχεῖον die re-

sich noch bestimmungslose Stoff, der allem bestimmten Sein zu Grunde liege [1]); und wenn sie auch nach einer andern, im Ganzen häufigeren, Darstellung von der Materie die Gottheit als die wirkende Ursache unterschieden, und somit zwei höchste Principien aufstellten, das leidende oder die Materie und das thätige oder die Gottheit [2]), so ist doch ihre Meinung keineswegs die, dass der Urstoff und die Gottheit zwei real verschiedene Wesen seien, sondern beide sind Ein Wesen, nur in verschiedener Beziehung betrachtet. Die Materie ist das Wesen der Dinge, wie sich uns dieses darstellt, wenn wir von

lativen *ςοιχεῖα*, die Elemente, unterschieden. Stob. Ekl. I, 312 f. vgl. Diog. VII, 136.

1) Diog. VII, 150: *Οὐσίαν δὲ φασὶ τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν καὶ Ζήνων ὕλη δέ ἐςιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτῦν γίνεται.* Sext. Math. IX, 312: *ἐξ ἀποίϛ μὲν ἒν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων ὑπεςήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ' αὐτὲς ἐςιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή.* Die Materie ist daher die Substanz von Allem (*ἐσία κοινὴ* M. Aurel XII, 30), wie diess schon früher aus Anlass der Lehre vom *ὑποκείμενον* gezeigt wurde. Vgl. auch Stob. Ekl. I, 5. 324: *Χρύσιππος τῶν κατὰ ποιότητα ὑφιςαμένων πρώτην ὕλην* u. s. w.

2) Diog. VII, 134: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν ἒν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον ἐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. τῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιυργεῖν ἕκαςα.* So lehre Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Archedemus, Posidonius. Sext. Math. IX, 11: *οἱ ἀπὸ τῆς ςοᾶς δύο λέγοντες ἀρχὰς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι τὴν δὲ ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.* Ebenso Plut. pl. phil. I, 3. Stob. Ekl. I, 304 f. Ders. I, 322: *Ζήνων δὲ ἐσίαν εἶναι τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον καὶ ὅτε πλείω γιγνομένην ὅτε ἐλάττω· τὰ δὲ μέρη ταύτης ὀκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν, ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τῦ παντὸς λόγον ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλῦσιν, οἷόνπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.* Sen. ep. 65. S. 191: *Dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant: causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat. Causa autem, i. e. ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit.*

aller Bestimmtheit derselben absehen, das eigenschaftslose Substrat, in dem und aus dem Alles wird, das leidende Princip, oder das Urwesen als das Objekt der weltbildenden Thätigkeit [1]; die Gottheit [2]) ist die dem Ur-

1) M. s. die zwei vorigen Anmm. und Plut. c. not. 48: ἡ ὕλη καθ' αὑτὴν ἄλογος ὖσα καὶ ἄποιος. Stob. Ekl. I, 5. 324: ἔφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων ὖσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι καθ' ὅσον ὖδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα ὖδὲ ποιότητα κατ' αὑτήν· ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν ὖσίαν τῆς ὕλης κατὰ τὴν ὑπόθεσιν [sc. τῶν Στωϊκῶν] ἐπινοίᾳ μόνον.

2) Plut. pl. phil. I, 8, 17: Οἱ Στωϊκοὶ κοινότερον θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμȣ ἐμπεριειληφός τε πάντας τὺς σπερματικὺς λόγȣς καθ' ὓς ἕκαςα καθ' εἱμαρμένην γίνεται· καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλȣ τȣ̃ κόσμȣ τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης δι' ἧς κεχώρηκε παραλλάξεις. (Vgl. hiezu Diog. VII, 147: Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα. Ζῆνα δὲ καλȣ̃σι παρ' ὅσον τȣ̃ ζῆν αἴτιός ἐςιν ἢ διὰ τȣ̃ ζῆν κεχώρηκεν. Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τȣ̃ ἡγεμονικȣ̃ αὐτȣ̃· Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα· καὶ Ἥφαιςον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ· καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν· καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν u. s. w.) Wörtlich gleich mit Plut. Stob. Ekl. I, 28. S. 64 f. Ders. S. 56 ff.: Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνωπίδης [θεὸν λέγȣσι] τὴν τȣ̃ κόσμȣ ψυχήν ... Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες ὖκ ἔχον μὲν μορφὴν μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βȣ́λεται καὶ συνεξομοιȣ́μενον πᾶσι ... Ζήνων ὁ Στοϊκὸς νȣ̃ν κόσμον [- ȣ] πύρινον. Μνήσαρχος τὸν κόσμον τὴν πρώτην ὖσίαν ἔχοντα ἐπὶ πνεύματος. Βοηθὸς τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο. Plut. c. not. 48, 2: τὸν θεὸν .. σῶμα νοερὸν καὶ νȣ̃ν ἐν ὕλῃ ποιȣ̃ντες. Sext. Pyrrh. III, 218: Στωϊκοὶ δὲ [λέγȣσι θεὸν] πνεῦμα διῆκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν (das Hässliche). Phädri fragmenta (ed. Petersen) Col. 1. Diog. VII, 138: (nach Chrysipp und Posidonius): τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νȣ̃ν καὶ πρόνοιαν .. εἰς ἅπαν αὐτȣ̃ μέρος διήκοντος τȣ̃ νȣ̃ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. Im Besondern nenne Antipater den Aether, Chrysipp und Posidonius den ὖρανὸς, Kleanthes die Sonne das ἡγεμονικὸν τȣ̃ κόσμȣ, oder genauer sei es nach Chrysipp τὸ καθαρώτερον τȣ̃ αἰθέρος, ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγȣσιν αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διά τῶν ἐν ἀέρι u. s. f. Populärer lautet die Definition b. Diog. VII, 147: θεὸν εἶναι ζῶον ἀθάνατον λογικὸν τέλειον u. s. f. doch auch hier: μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον ... κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτȣ̃ τὸ διῆκον διὰ πάντων ὃ πολ-

stoff inwohnende schöpferische Kraft, das wirkende und gestaltende Princip, durch welches die an sich bestimmungslose Materie in die unendlich mannigfaltige Bestimmtheit der Einzeldinge eingeht. Dieses wirkende Princip bezeichnen die Stoiker bald materialistisch als den Alles durchdringenden Hauch (*πνεῦμα, spiritus*), oder als den Aether, der sich vom höchsten Himmel (nach Kleanthes von der Sonne) aus belebend und gestaltend durch die Welt ergiesst, oder auch als das weltbildende künstlerische Feuer [1]), bald geistiger als die Seele oder die Vernunft (*νοῦς, λόγος*) der Welt, als die alle Keimformen in sich enthaltende Einheit, als den Zusammenhang der Dinge, das allgemeine Gesetz, die Natur, das Verhängniss, die Vorsehung [2]). Es ist indessen leicht zu

λαῖς προςηγορίαις προςονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις u. s. w. Sen. Cons. ad Helv. c. 8: *sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia, maxima minima, aequali intentione diffusus, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series.*

1) M. s. ausser der vor. Anm. Diog. VII, 148: Chrysipp, Posidonius und Antipater (oder nur dieser?) bezeichnen die *οὐσία θεοῦ* als luftartig, Boëthus halte dafür den Fixsternhimmel. Cic. N. De. I, 14 f. wornach Zeno, Kleanth und Chrysipp die Gottheit als Aether, Letzterer auch als das Urfeuer, bezeichnet hätten; Ders. Acad. qu. II, 41, 126, wo gleichfalls dem Zeno und den Stoikern überhaupt die Meinung zugeschrieben wird, dass der Aether der höchste Gott sei, wogegen Kleanth lehre: *Solem dominari et rerum potiri.* Vgl. hiezu Krische, Forschungen u. s. w. I, 428. Das Gleiche über Kleanth und Chrysipp Arius Didymus b. Eus. praep. ev. XV, 15, 7. Vgl. Porph. ebd. c. 16: die Stoiker nennen Gott das *πῦρ νοερόν*. Ebenso heisst er b. Plut. n. p. suav. vivi 31, 2. Einige (Spätere) hielten auch mit Philolaus den Mittelpunkt der Erde für den Sitz des göttlichen Feuers; Stob. Ekl. I, 452. Eus. XV, 15, 8.

2) S. die vorletzte Anm. und Plut. St. rep. 34, 5: *ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ' αὐτῶν.* Cic. N. De. I, 14 f. (Gott sei nach den Stoikern die Alles durchdringende Vernunft, das Naturgesetz, der Geist und die Seele der Welt, das Verhängniss u. s. w.) Sen.

bemerken, dass mit allen diesen verschiedenen Ausdrücken Ein und dasselbe gemeint ist. Ein ganz unerheblicher Unterschied ist es, ob die Urkraft als Hauch, oder als Aether, oder als Wärme, oder als Feuer beschrieben wird: sie ist *πνεῦμα*, sofern die Luftströmungen überhaupt, wie wir bereits wissen, dasjenige sind, was den Dingen ihre Eigenthümlichkeit, ihren Zusammenhalt und ihre Gestalt giebt; sie ist aber auch Feuer, denn unter jener Luft ist nur die warme Luft oder die feurige Flüssigkeit zu verstehen, die bald Aether, bald Feuer, bald Wärme genannt [1]), und von dem gewöhnlichen Feuer ausdrücklich unterschieden [2]) wird. Ebenso wird auf der andern Seite durch die Namen: Weltseele, Weltvernunft, Natur, allgemeines Gesetz, Vorsehung, Verhängniss Ein

de benef. IV, 7: *quid enim aliud est natura, quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* (ähnlich b. Lact. Inst. II, 9). Nat. qu. II, 45: Gott kann gleich gut das *fatum*, die *providentia*, die *natura*, der *mundus* genannt werden. Stob. Ekl. I, 178: *Ζήνων ὁ Στωϊκὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως [τὴν εἱμαρμένην λέγει] δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν. Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφαίνετο τὴν εἱμαρμένην.* Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 14. Arius Didymus ebd. XV, 15: Gott sorge für die Menschen, sei wohlthätig, gütig, menschenfreundlich u. s. w., die Welt heisse bald Zeus, bald *εἱμαρμένη*, bald *Ἀδράστεια*, bald *πρόνοια*. Plut. c. not. 32. St. rep. 38: Gott müsse als *φιλάνθρωπος, κηδεμονικὸς, ὠφέλιμος* gedacht werden.

1) Stob. Ekl. I, 374: Chrysipp lehrt *εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίγνεσθαι ἔπειτα αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά.* Diog. VII, 137: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃν δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι.*

2) Stob. Ekl. I, 538 nach Zeno. Cic. N. D. II, 15, 40 nach Kleanth. Der Unterschied wird von beiden dahin angegeben, dass das elementarische Feuer die Gegenstände, die es ergreift, verzehre, das Urfeuer dieselben erhalte, belebe und wachsen mache. Auch Heraklit hatte zwischen Feuer und Flamme unterschieden, und diese als *ὑπερβολὴ πυρὸς* definirt.

und dasselbe bezeichnet, die Alles mit absoluter Gesetzmässigkeit bestimmende, die ganze Welt durchdringende Eine Urkraft, denn auch die abstrakter lautenden Ausdrücke: Gesetz, Vorsehung, Verhängniss haben für die Stoiker nach ihrer ganzen Denkweise durchaus reale Bedeutung, und bezeichnen ihnen ursprünglich nicht die abstrakte Form des Weltlaufs und der Welteinrichtung, sondern das substantielle Wesen der Welt als die Macht über alles Besondere und Einzelne, und wenn auch in einzelnen Aeusserungen theils zwischen der Natur und dem Verhängniss, theils zwischen diesen beiden und Zeus unterschieden wird [1]), so bezeichnen doch alle diese Begriffe, nach den bestimmtesten Erklärungen der Schule, das gleiche Wesen. Sofern sie sich daher überhaupt unterscheiden, kann dieser Unterschied nur darin bestehen, dass sie das Eine Urwesen auf verschiedenen Stufen seiner Offenbarung und Entwicklung darstellen: zur Totalität der Welt entwickelt heisst dasselbe Zeus, als das Innere der Welt betrachtet, heisst es Vorsehung oder Verhängniss [2]), und zum Beweis dieser Identität nimmt sich am Ende jeder Weltperiode, wie Chrysipp sagt, Zeus in die Vorsehung zurück [3]). Aber auch der Gegensatz zwischen der materialistischen und der geistigeren Beschreibung der Gottheit verschwindet bei näherer Betrach-

1) Stob. Ekl. I, 178: *Ποσειδώνιος [τὴν εἱμαρμένην] τρίτην ἀπὸ Διός. πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* Ebenso Plut. pl. phil. I, 29. Plut. c. not. 36, 5: *λέγει γȢν Χρύσιππος, ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν Ȣν ἐκπύρωσις γένηται μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμȢ γενομένȢς ἐπὶ μιᾶς τῆς τȢ αἰθέρος Ȣσίας διατελεῖν ἀμφοτέρȢς.*

2) So nach Chrysipp; Posidonius a. a. O. stellt die Natur noch zwischen beide.

3) B. Plut. a. a. O. vgl. Sen. ep. 9. S. 25 Bip. *Jovis, cum resoluto mundo et Diis in unum confusis paullisper cessante natura acquiescit sibi.*

tung, denn nach stoischen Grundsätzen kann dieselbe überhaupt nur dann als real gedacht werden, wenn sie als Körper gedacht wird; wenn sie daher die Seele, der Geist, die Vernunft der Welt u. s. f. heisst, so schliesst diess nicht aus, sondern setzt vielmehr voraus, dass sie zugleich ein bestimmter Körper sei, und diesen Körper fanden nun die Stoiker in dem warmen Fluidum, welches sie bald als den alldurchdringenden Hauch, bald als den Aether oder das Urfeuer bezeichnen [1]. Jede dieser beiden Grundbestimmungen schien ihnen nothwendig: das Urwesen muss warmer oder feuriger Natur sein, denn die Wärme ist der Grund des Lebens und Wachsthums in allen Dingen, und selbst die Elemente werden durch die Wärme in ihrem Wesen erhalten, die Grundkraft und der Zusammenhalt der ganzen Natur wird daher nur in der durch Alles verbreiteten Lebenswärme oder in dem göttlichen alldurchdringenden Feuer liegen können [2]; diese Lebenswärme muss aber zugleich auch Geist und Vernunft sein, denn die weise Zweckmässigkeit der Welteinrichtung kann nur von dem vernünftigen Geist herrühren, und wenn schon in den Theilen der Welt, sowohl den übrigen als besonders dem Menschen, Empfindung und Vernunft ist, so

1) Vgl. ausser dem Vielen früher Angeführten: Cic. Acad. I, 11: (Zeno) *statuebat ignem esse ipsum naturam.* Diog. VII, 156: *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐςὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές.* Stob. Ekl. I, 180: *Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν ὀσίαν τῆς εἱμαρμένης τάξει τῦ παντὸς διοικητικήν*, oder nach anderer Definition Desselben: *εἱμαρμένη ἐςὶν ὁ τῦ κόσμῦ λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικυμένων* u. s. w.; statt *λόγος* setze er auch *ἀλήθεια, φύσις, αἰτία, ἀνάγκη* u. A. (vgl. hierüber Phädr. fragm. col. 2.) Ebd. S. 538: Zeno lehre *δύο γένη πυρὸς τὸ μὲν ἄτεχνον .. τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικὸν οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐςι καὶ ζώοις ὃ δὴ φύσις ἐςὶ καὶ ψυχή.*

2) Cic. N. D. II, 9 f. wo nach den Stoikern, besonders Kleanthes, ausgeführt wird: *cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari.*

muss die das Ganze beherrschende Kraft (das ἡγεμονικὸν) die unendliche Vernunft selbst sein [1]). Beides gleicht sich aber auf stoischem Standpunkt durch die Annahme aus, dass die Unendlichkeit der göttlichen Vernunft eben auf der Reinheit und Beweglichkeit des Feuerstoffs beruhe, aus dem sie bestehe [2]). Je vollständiger aber hiemit die beiden Seiten des stoischen Gottesbegriffs, die physische und die geistige, zur Einheit zusammengehen, um so klarer ist auch, dass zwischen der Gottheit und der Urmaterie hier kein realer Unterschied stattfindet, dass vielmehr ein und dasselbe Urwesen als das allgemeine Substrat gedacht die eigenschaftslose Materie, als wirkende Kraft gedacht der allverbreitete Aether, das allerwärmende Feuer, die allesdurchdringende Luft, die Natur, die Weltseele, die Weltvernunft, die Vorsehung, das Verhängniss, die Gottheit genannt wird. Der Gegensatz von Form und Stoff, welcher dem Aristotelischen System zu Grunde lag, hat sich im stoischen zu ihrer ab-

1) Ebd. c. 5—8. 11—14. (vgl. c. 30. ff.) nach Zeno, Kleanth und Chrysipp. Von Kleanth werden c. 5 vier Beweise für das Dasein Gottes angeführt, deren letzter und hauptsächlichster (vgl. auch Plut. pl. phil. I, 6, 2.) von der Bewegung der Himmelskörper, der Schönheit und Ordnung des Weltgebäudes hergenommen ist; hiemit fällt der zweite, *ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur coeli temperatione* u. s. w. der Sache nach zusammen, dagegen gehört der erste (aus der Weissagung) und der dritte (aus wunderbaren Naturerscheinungen) dem eigenthümlichen Gebiet der stoischen Superstition an, auf das wir später kommen werden. Vielfache Anführung der stoischen teleologischen Beweise b. Sextus Math. IX, 88. 101 ff. vgl. Sen. de prov. c. 1. Cic. Acad. II, 38, 120, wo die Stoiker wegen der Kleinlichkeit ihrer Teleologie verspottet werden.

2) Cic. N. D. II, 11, 30: *atque etiam mundi ille fervor purior, perlucidior mobiliorque multo ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt retinentur et vigent. Absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaeque hoc calore teneantur et propterea moveantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et puro et libero eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur.*

soluten Identität aufgehoben, indem die Form selbst zu etwas Stofflichem, der Geist zur Materie gemacht ist. Aber doch geben die Stoiker den Gedanken an die wesentliche Vernünftigkeit alles Seins, an den im Ganzen und Einzelnen waltenden unendlichen Geist darum nicht auf, und daher die Zweiseitigkeit ihres Gottesbegriffs, deren Auffallendes nur von dem eigenthümlichen Standpunkt ihres Systems aus verschwindet.

Schon aus dem Bisherigen ergiebt sich, dass die Stoiker auch keinen Wesensunterschied zwischen Gott und der Welt zugaben. Die Welt ist die Gesammtheit des Wirklichen; alles Wirkliche ist aber ursprünglich in der Gottheit enthalten, sie ist der Stoff von Allem und die wirksame Kraft, welche diesen Stoff zu den Einzelwesen gestaltet, es lässt sich schlechterdings nichts denken, was nicht entweder die Gottheit selbst unmittelbar, oder eine Erscheinungsform der Gottheit, eine von den Gestalten wäre, unter denen das Urwesen in der Welt existirt. Ihrem Wesen nach sind daher Gott und Welt schlechthin Dasselbe, wie denn auch beide Begriffe von den Stoikern in der Regel als gleichbedeutend gebraucht werden [1]), und der Unterschied beider kann nur ein Zufälli-

1) Die Belege sind im Bisherigen zur Genüge gegeben. Zum Ueberfluss vgl. man noch: Phädr. Epic. fragm. col. 5: *Διογένης δ' ο Βαβυλώνιος ἐν τῷ περὶ Ἀθηνᾶς τὸν κόσμον γράφει τῷ Διῒ τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν, περιέχειν δ' αὐτὸν Δία καθάπερ ἄνθρωπον ψυχήν.* Cic. N. De. II, 17: nichts entspricht der Idee der Gottheit mehr, *quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse et Deum judicem.* Sen. qu. nat. II, 45: *vis illum vocare mundum? non falleris. Ipse enim est totum quod vides, totus suis partibus inditus et se sustinens vi sua.* Ebd. *prooem. quid est Deus? mens universi. quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum.* Diog. VII, 148: *ὀσίαν δὲ θεȣ̃ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν ȣ̓ρανόν.* Arius Didymus b. Eus. praep. ev. XV, 15, 1: *ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτȣ̃ μέρεσι προσαγορεύȣσι θεόν ... διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος.* Auch von den Beweisen für's Dasein Gottes b. Cic. N. De. II, 5 ff. und Sextus a. a. O. setzen gerade die ei-

ges, nur den jeweiligen Zustand oder die Form der Existenz betreffen: das gleiche allgemeine Wesen heisst Gott, wenn es in seiner Einheit, Welt, wenn es in seiner Entfaltung, in der Mannigfaltigkeit der Formen betrachtet wird, die es im Verlaufe seiner Entwicklung annimmt; der Unterschied beider kann daher ebensogut auch als eine verschiedene Bedeutung des Ausdrucks: Welt gefasst werden, sofern dieser bald die Gesammtheit des Seienden als Ganzes, bald nur das abgeleitete Sein bezeichnet [1]). Nun fällt allerdings dieser Unterschied nicht blos in die subjektive Betrachtungsweise, sondern er ist auch in der Sache selbst begründet: die Urkraft als solche, das Urfeuer oder die Urvernunft, ist das ursprünglich und unmittelbar Göttliche, die Dinge, in welche sich dieses Urwesen umgewandelt hat, sind nur abgeleiteter Weise göttlich; und insofern kann die Gottheit, welche in letzter Beziehung das Weltganze selbst ist, auch wieder als ein Theil der Welt, als das *ἡγεμονικὸν*, als die

gentlich philosophischen durchaus die Identität von Gott und Welt voraus, vgl. z. B. Sextus IX, 101: *Ζήνων .. οὑτωσὶ συνερωτᾷ· τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν, ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ, λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.*

1) Stob. Ekl. I, 5. 444: *κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἕτερος κόσμος ὁ θεός* u. s. w. Diog. VII, 137 f. *λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως κατὰ χρόνων τινὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν. καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. Καὶ ἔστι κόσμος ἢ* (nach der ersten Bedeutung des Worts) *ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας* (die allgemeine Substanz in ihrer bestimmten Qualität), *ἢ* (zweite Bedeutung), *ὥς φησι Ποσειδώνιος .., σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ* (dritte Bedeutung) *σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.* Aehnlich Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 15, 5.

Seele der Welt oder der durch Alles hindurchgehende feurige Hauch beschrieben werden [1]). Aber doch ist auch dieser Gegensatz theils an und für sich ein blos relativer, theils gilt er nur für einen Theil der Weltzustände, wogegen am Ende jeder Weltperiode die Gesammtheit der abgeleiteten Dinge in die Einheit des göttlichen Wesens zurückgeht, und der Unterschied des unmittelbar und mittelbar Göttlichen, oder Gottes und der Welt, sich wieder aufhebt.

Eben dieser Punkt ist es nun, den wir bei der Frage 2. nach der allgemeinen Weltansicht der Stoiker zunächst in's Auge fassen müssen.

Aus dem Urwesen entwickeln sich die besonderen Dinge nach einem inneren Gesetze. Denn da jenes seinem Begriffe nach die bildende nnd schaffende Kraft, die Keimform der Welt, das künstlerische Feuer ist, von dem alles Leben genährt wird [2]), so muss das Weltganze aus ihm mit derselben Naturnothwendigkeit hervorwachsen, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Samen [3]). Das

1) Die Belege aus Diog. VII, 139. Cic. Acad. II, 41. Eus. praep. ev. XV, 15 wurden schon früher beigebracht; vgl. Cic. N. De. I, 15, 39: *ipsumque mundum Deum dicit esse* [Chrysippus] *et ejus animi fusionem universam: tum ejus ipsius principatum* [*ἡγεμονικὸν*] *qui in mente et ratione versetur* u. s. w., die oben angeführte Stelle aus Plut. c. not. 36 u. A. besonders aber Cic. N. D. II, 11, 29. Sextus Math. IX, 102, wo nach Zeno ausgeführt wird, dass auch die Welt, wie alles Andere, einen beherrschenden Theil haben müsse, in dem sich alle ihre Kräfte concentriren.

2) M. vgl. ausser der nächstfolgenden Anm. die früher angeführten Definitionen der Gottheit oder der Natur b. Diog. VII, 147. 156. Plut. pl. phil. I, 8, 17. Stob. Ekl. I, S. 64.

3) Diog. VII, 136: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα* [*τὸν θεὸν*] *τρέπειν τὴν πᾶσαν ἐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, ἕτω καὶ τἕτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τἕ κόσμε τοιόνδε ὑπολιπέσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ εὐεργὸν αὑτῷ ποιἕντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν* u. s. w. Stob. Ekl. I, 372 (nach Kleanthes): wenn bei der Weltverbrennung Alles verzehrt sein werde, *τὸ ἔσχατον τἕ πυρὸς .. τρέπεσθαι*

Urfeuer nämlich — so lehren die Stoiker mit Heraklit — verwandelt sich zuerst in Luft (d. h. in luftartigen Dunst), dann in Wasser; aus diesem schlägt sich ein Theil als Erde nieder, ein anderer bleibt Wasser, ein dritter verdünstet als atmosphärische Luft, welche ihrerseits wieder das gemeine Feuer aus sich entzündet, und aus der wechselnden Mischung dieser vier Elemente bildet sich die Welt [1]. Erst durch diese Scheidung der Elemente entsteht der Gegensatz des thätigen und des leidenden Princips, der Seele der Welt und ihres Leibes; das Feuchte, in welches sich das Urfeuer zuerst verwandelt, stellt den Leib dar, die in ihm verborgene Wärme die Seele [2]), oder wenn wir die Elemente in ihrer späteren Vierzahl betrachten, so entsprechen die zwei unteren dem Stoffe,

πάλιν εἰς τȣ̓ναντίον, εἶθ' ȣ̔́τω τρεπόμενον ἄνω φησὶν αὔξεσθαι καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον ... ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκȣσι χρόνοις ȣ̔́τω καὶ τȣ̃ ὅλȣ τὰ μέρη .. ἐν τοῖς καθήκȣσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται .. ȣ̔́τως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι.

1) Stob. I, 370: *Ζήνων δὲ ȣ̔́τως ἀποφαίνεται διαῤῥήδην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τȣ̃ ὅλȣ διακόσμησιν ἐκ τῆς ȣ̓σίας, ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται τὸ μέν τι ὑφίϛασθαι καὶ γῆν συνίϛασθαι, ἐκ τȣ̃ λοιπȣ̃ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τȣ̃ ἀτμιζομένȣ ἀέρα γίγνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τȣ̃ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν* u. s. w. Diog. VII, 142: *γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ ȣ̓σία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτȣ̃ συϛὰν ἀποτελεσθῇ γῆ τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ καὶ τȣ̃τ' ἐπιπλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ· εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τȣ́των φυτά τε καὶ ζῶα καὶ τὰ ἄλλα γένη.* Chrys. b. Plut. St. rep. 43: *ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐϛι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τȣ́τȣ γῆς ὑφιϛαμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένȣ δὲ τȣ̃ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ.* Vgl. auch Stob. I, 312 und die folgende Anm.

2) Chrys. b. Plut. a. a. O. *διόλȣ μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐθὺς καὶ ψυχή ἐϛιν ἑαυτȣ̃ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἰς* (τε) *τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν ὥϛε συνεϛάναι ἐκ τȣ́των, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.*

die zwei oberen der wirkenden Kraft [1]). Wie aber dieser Gegensatz, und alle auf ihm beruhende Besonderheit erst in der Zeit entstanden ist, so soll er auch seiner Zeit wieder aufhören: das Urwesen zehrt den Stoff, den es als seinen Leib von sich ausgesondert hat, allmählig wieder auf, bis am Ende dieser Weltzeit ein allgemeiner Weltbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat, und nur noch die Gottheit oder das Urfeuer in unmittelbarer Weise existirt [2]). Diese Auflösung der Welt in das Feuer dachten sich die Stoiker durch die gleichen Zwischenstufen, ver-

1) Nemes. nat. hom. c. 5 p. 72: *λέγουσι δὲ οἱ Στωϊκοὶ, τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικὰ τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ.* Plut. comm. not. 49: *γῆν μὲν γὰρ ἴσασι καὶ ὕδωρ οὔτε αὑτὰ συνέχειν οὔτε ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὑτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἐκτατικὰ καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες.* Von hier aus gewinnen wir auch einen weiteren Einblick in zwei schon besprochene Punkte der stoischen Lehre: wenn wir früher gefunden haben, dass das wirksame Princip oder die Gottheit (und ebenso die menschliche Seele) bald als Feuer bald als Lufthauch beschrieben wird, so kann diess jetzt nicht mehr auffallen, da diese beiden Elemente gleichmässig die wirkende Kraft vertreten, und ebendamit hängt auch die Behauptung, dass die Eigenschaften der Dinge Luftströmungen seien, und die ganze Unterscheidung von Substrat und Eigenschaft zusammen: diese ist der thätige Stoff, jenes der leidende.

2) Plut. St. rep. 39: (*Χρύσιππος*) *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας τὸν Δία φησὶν αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὑτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ,* was sofort mit den eigenen Worten Chrysipps belegt wird. Stob. Ekl. I, 414 (nach Numenius s. Eus. pr. ev. XV, 18): *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν.* Eine schwungvolle, an die christliche Apokalyptik erinnernde Schilderung des Weltbrands giebt Seneca am Schluss der *Consolatio ad Marciam.* Weiter vgl. man Diog. VII, 142; die bereits angeführte Stelle b. Plut. comm. not. 36; ebd. c. 17: *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.* Cic. Acad. II, 37, 119 N. D. II, 46, 118.

mittelt wie den Hervorgang derselben aus dem Urfeuer [1]). Kleanthes liess in Folge seiner Ansicht über den Sitz des ἡγεμονικὸν die Weltverbrennung von der Sonne ausgehen [2]). Nachdem aber so Alles in die ursprüngliche Einheit zurückgekehrt und das grosse Weltjahr abgelaufen ist, beginnt eine neue Weltbildung nach demselben Gesetz wie die frühere, und so bewegt sich die Geschichte der Welt und der Gottheit in einem ewigen Kreislauf durch die gleichen Momente [3]). Doch wurde diese Lehre innerhalb der stoischen Schule selbst schon ziemlich frühe bezweifelt, und von einigen der bedeutendsten unter den jüngeren Stoikern geradezu aufgegeben [4]).

1) Darauf führt wenigstens der allgemeine Grundsatz (Stob. Ekl. I, 314), den schon Heraklit ausgesprochen hat, dass beim Uebergang der Erde und des Wassers in's Feuer derselbe Weg rückwärts durchlaufen werden müsse, wie bei ihrem Hervorgang aus dem Feuer.

2) Plut. c. not. 31. 10: (Κλεάνθης) λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄϛρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι (l. -ειν) πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν.

3) Numen. b. Eus. pr. ev. XV, 19: (ἡ κοινὴ φύσις) ἐπανελθȣ̃σα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάϛασιν ἐκείνην τὴν ποιȣ̃σαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιϛον . . διὰ τάξιν ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται τῶν τοιȣ́των περιόδων ἐξ ἀϊδίȣ γινομένων ἀκαταπαύϛως. Nach Nemes. nat. hom. c. 38 S. 147 tritt die ἐκπύρωσις ein, wenn alle Planeten wieder denselben Stand haben, den sie zu Anfang hatten. Derselbe sagt, was auch M. Aurel VII, 19 und Chrysipp b. Lactanz Instit. VII, 23 bestätigt, jede neue Welt entspreche den früheren so genau, dass in ihr dieselben Menschen in den gleichen Verhältnissen u. s. f. leben, wie früher; die weitere Behauptung des Nemes. jedoch, dass die Götter desshalb von den früheren Weltperioden her den ganzen Verlauf der folgenden kennen, ist offenbar unrichtig, da auch die Götter, mit Ausnahme des Einen Urwesens, mit der Welt untergehen; s. u. Plut. De Ei ap. D. 9 führt die Meinung an, dass die ἐκπύρωσις in ihrer Dauer dem Drittheil einer Weltzeit gleichkomme.

4) Nach Philo incorruptib. mundi S. 947, C. Hösch. behauptete ausser Posidonius und seinem Lehrer Panätius (von welchem diess auch Diog. VII, 142 angiebt) schon Boëthus, in Abwei-

Was sich in der Bildung und Auflösung der Welt thatsächlich bewährt, die Unselbständigkeit aller besonderen Existenz, die unbedingte Unabhängigkeit aller Dinge von dem allgemeinen Gesetz und dem Lauf des Weltganzen, das ist überhaupt der leitende Gesichtspunkt für die stoische Weltansicht. Alles in der Welt erfolgt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, so wie es die

chung von der sonstigen Lehre der Schule, die Ewigkeit der Welt. Derselbe fügt bei, auch Diogenes von Seleucia sei in seinen spätern Jahren dieser Meinung beigetreten; ebenso soll nach Arius Didymus b. Eus. praep. ev. XV, 18 Zeno von Tarsus die Weltverbrennung unerweislich gefunden haben. Doch erleiden diese Angaben einige Beschränkung; können wir auch darauf kein Gewicht legen, dass Cic. N. D. II, 46, 118 von Panätius nur sagt, *addubitare dicebant*, so scheint dagegen die Angabe Philo's in Betreff des Posidonius auf einem Irrthum zu beruhen: Diog. a. a. O. führt diesen ausdrücklich unter den Zeugen für die Weltverbrennung auf, und diess bestätigt die Notiz bei Plut. pl. phil. II, 9. Stob. Ekl. I, 390. Eus. pr. ev. XV, 40, dass er ausser der Welt nur so viel leeren Raum angenommen habe, als für die Welt nöthig sei, um sich bei der ἐκπύρωσις darein aufzulösen. Auch Antipater hielt nach Diog. a. a. O. an der letzteren fest. Was die Auflösung der Welt in's Leere betrifft, die a. d. a. St. den Stoikern allgemein beigelegt wird, so ist sie ohne Zweifel von der Verdünnung und Ausbreitung des Stoffs nicht verschieden, welche auch Philo a. a. O. S. 956 D f. als allgemeine stoische Lehre kennt; Ritter III, 599. 703 sucht daher hier wohl ohne Grund eine Missdeutung der ächten stoischen Lehre. Eher könnte man Seneca's Annahme eines Weltuntergangs durch Wasser, neben dem durch Feuer, (nat. qu. III, 28 f.) für eine blosse Privatmeinung halten, doch schreibt sie auch Diog. VII, 144 der stoischen Schule zu. Ihr Sinn ist wohl nach dem oben angeführten Grundsatz zu bestimmen, dass die Verwandlung in Feuer den gleichen Weg gehe, wie die Entwicklung aus dem Feuer: die Erde geht erst in den flüssigen und dann in den feurigen Zustand über. — Wie Hegel Gesch. d. Phil. II, 391 läugnen, und Schleiermacher Gesch. der Philos. S. 129 wenigstens bezweifeln kann, dass die Stoiker eine periodische Weltverbrennung im eigentlichen Sinn gelehrt haben, ist Angesichts der angeführten Stellen unbegreiflich.

Natur und das Gesetz des Ganzen fordert. Diese ausnahmslose Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens wird in dem Begriff der *εἱμαρμένη* ausgedrückt [1]). Ihrem physischen Grunde nach ist die *εἱμαρμένη* nichts Anderes, als das Urwesen selbst, der Alles durchdringende und bewirkende Hauch, das künstlerische Feuer oder die Weltseele [2]); sofern aber die Wirksamkeit dieses Wesens eine durchaus vernunft- und gesetzmässige ist, so kann sie ebenso auch als die Vernunft der Welt, als das Gesetz alles Geschehens, als die vernünftige Form des Weltlaufs bezeichnet werden [3]). Als der Grund der natürlichen Bildungen gedacht, heisst das Urwesen, oder das allgemeine Gesetz, die Natur, als der Grund der zweckmässigen Welteinrichtung und Weltentwicklung, die Vorsehung [4]); dasselbe wird populärer Zeus oder der Wille des Zeus genannt und in diesem Sinne gesagt, dass nichts ohne

1) Diog. VII, 149: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος* u. s. w. A. Gell. VI, 2, 3: (Chrysippus) *in libro περὶ προνοίας quarto εἱμαρμένην esse dicit φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθέντων καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς.* Andere, nicht wesentlich abweichende Definitionen der *εἱμαρμένη* b. Diog. a. a. O. Plut. pl. ph. I, 27. 28. Stob. Ekl. I, 178 f. vgl. auch, was früher über die Begriffe der Gottheit und des Verhängnisses beigebracht wurde und Sen. nat. qu. II, 35 f. de prov. c. 5: *irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit.*

2) Die Belege wurden schon früher beigebracht. Vgl. auch M. Aurel IV, 40: *ὡς ἓν ζῶον τὸν κόσμον μίαν ἐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον συνεχῶς ἐπινοεῖν.*

3) Daher die Definition der *εἱμαρμένη* von Chrysipp (b. Plut. pl. ph. I, 28 u. Stob. Ekl. I, 180 gleichlautend): *εἱμαρμένη ἐςὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ λόγος* (Plut. *νόμος*) *τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων· ἢ λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.* Statt *λόγος*, bemerkt Stob., setze Chrysipp auch *ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη* u. A. Ueber den *κοινὸς λόγος* s. auch Plut. St. rep. 34. Kleanth. hymn. in Jov. (b. Stob. Ekl. I, 30) V. 12. 24. 38.

4) Dass übrigens alle diese Begriffe in einander fliessen, ist schon früher bemerkt worden.

diesen Willen geschehe [1]). In ihrer Wirkung als bildende Naturkraft führt die allgemeine Vernunft auch den Namen des λόγος σπερματικός; sie heisst so zunächst in Beziehung auf das Weltganze, sofern sich bei der Weltbildung Alles aus dem Urfeuer, wie aus einem Samen, mit innerer Gesetzmässigkeit entwickelt, sofern daher das Urfeuer oder die Vernunft den Keim von Allem in sich enthält [2]); in demselben Sinn ist aber auch von den in der Natur oder der Gottheit enthaltenen λόγοι σπερματικοὶ als einer Vielheit die Rede, und in der Lehre vom Menschen kommen die λόγοι σπερματικοὶ als ein Theil der Seele vor, den wir uns wohl in einem ähnlichen Verhältniss zur Einzelseele denken müssen, wie jene erstgenannten λόγοι σπερμ. zur Weltseele [3]). Wir haben daher unter diesem Namen über-

1) Plut. c. not. 34: εἰ δὲ, ὥς φησι Χρύσιππος, ὐδὲ τοὐλάχιστόν ἐςι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἀλλ᾽ ἢ κατὰ τὴν Διὸς βούλησιν u. s. w. vgl. St. rep. 34 (gleichfalls aus Chrysipp): ὐδὲν γάρ ἐςιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι, ὐδὲ τοὐλάχιστον ἀλλ᾽ ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον u. ebd. 47, 8. Kleanth. hymn. V. 15: ὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
ὔτε κατ᾽ αἰθέριον θεῖον πόλον ὔτ᾽ ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.
Auf die letztere Beschränkung werden wir später noch zurückkommen.

2) M. s. die oben angeführten Stellen aus Diog. VII, 136. Stob. Ekl. I, 414 (vgl. Eus. pr. ev. XV, 15), u. ebd. S. 372. Sext. Math. IX, 101 (nach Zeno): τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐςιν, ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ M. Aurel IV, 14: ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι, μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν. Ebd. c. 21.

3) Plut. pl. ph. I, 7, 17: die Stoiker definiren die Gottheit als πῦρ τεχνικὸν ἐμπεριειληφὸς πάντας τὺς σπερματικὺς λόγους. M. Aurel IX, 1: ὥρμησεν [ἡ φύσις] ἐπὶ τήνδε τὴν διακόσμησιν συλλαβῦσά τινας λόγους τῶν ἐσομένων καὶ δυνάμεις γονίμους ἀφορίσασα u. s. w. Ebd. VI, 24. Diog. VII, 148: ἔςι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους u. s. w. Ebd. 157: μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτὼ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὺς ἐν ἡμῖν σπερματικὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιςικόν. Aus dem Folgenden (§. 158 f.) erhellt, dass die Stoiker das in

haupt die schaffende und gestaltende Naturkraft zu verstehen, welche theils in ihrer Einheit das Universum, theils in ihren einzelnen Ausflüssen die Einzeldinge hervorbringt; diese Kraft wird der stoischen Metaphysik gemäss zugleich als der Urstoff oder der materielle Keim der Dinge vorgestellt; ebenso ist sie aber andererseits die Form derselben, oder das ihre Form und Beschaffenheit bestimmende Gesetz, nur dass man sich die Form nicht abgelöst vom Stoffe denken darf: wie der Luft- und Feuerstoff des Urwesens als solcher die Weltvernunft und die Weltseele, das formende und bildende Element ist, so ist auch in den Samen der Einzelwesen die luftartige Substanz, in welcher die Stoiker das eigentliche *σπέρμα* suchten, an sich selbst der Seelenkeim, aus welchem sich das betreffende Wesen nach einer inneren Gesetzmässigkeit entwickelt. Nur diese seine innere Form ist in jedem Ding das Bleibende bei dem beständigen Wechsel der Stoffe [1]), nur in ihr liegt auch die Identität des Weltganzen, denn die Materie desselben ist in einem unaufhörlichen Uebergang aus einer Form in die andere begriffen [2]), nur das allgemeine Gesetz dieses Processes,

der Samenfeuchtigkeit enthaltene *πνεῦμα*, einen Ableger der Seelensubstanz, für den eigentlichen Zeugungsstoff hielten.

1) Stob. Ekl. I, 434 nach Posidonius: *τὴν οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν, ἀλλὰ μόνον ἀλλοιοῦσθαι .. ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν, οἷον καὶ Δίωνος καὶ Θέωνος, καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι· διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναιρέσεως καθόλου οὖν νομίζειν τοὺς αὐτοὺς ἡμᾶς εἶναι ταῖς οὐσίαις ἀπίθανον εἶναι φαίνεται*, denn die *οὐσία* des Einzelnen sei vor und nach ihm selbst vorhanden; ebenso bleibt aber umgekehrt die Individualität, während die *οὐσία* sich verändert; Plut. c. not. 44: *τὰς ἐν μέρει πάσας οὐσίας ῥεῖν καὶ φέρεσθαι τὰ μὲν ἐξ αὐτῶν μεθιείσας τὰ δὲ ποθὲν ἐπιόντα προσδεχομένας.* Die *οὐσία* bezeichnet hier das Substrat oder die Materie, die *ποιότης*, wie wir bereits wissen, das pneumatische, wirkende Element.

2) M. vgl. ausser dem, was vorhin über die Geschichte der Welt

welches der stoischen Metaphysik freilich mit dem Urstoff oder der eigenschaftslosen Materie zusammenfällt, bleibt unverändert Ein und dasselbe.

Als das Erzeugniss der Einen göttlichen Kraft ist nun die Welt ihrer Form nach organische Einheit, ihrer Beschaffenheit nach vollkommen. Die Einheit der Welt, eine von den Unterscheidungslehren der Stoiker gegen die Epikureer, folgte unmittelbar aus der Einheit des Urstoffs und der Urkraft; im Besonderen wurde sie aus dem Zusammentreffen (συμπάθεια) irdischer und siderischer Erscheinungen bewiesen[1]). Ihre Vollkommenheit

angeführt worden ist, namentlich die Theorie vom Uebergang der Elemente in einander b. Stob. Ekl. I, 314. Epikt. fr. 134 Schweigh. Mit der Lehre vom Fluss aller Dinge hängen die stoischen Behauptungen über die unendliche Theilbarkeit der Körper, des Raums und der Zeit zusammen, welche wir aus Plut. c. not. 38. 41. Sext. Math. X, 142. Diog. VII, 150 f. Stob. Ekl. I, 344 kennen lernen: es darf keine Grenze des Wechsels, daher keine untheilbare Grösse geben. Ueber den Fluss aller Dinge s. auch M. Aurel II, 3. VII, 19. IX, 19. 28 f. u. A.

1) Sextus Math. IX, 78 f.: τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐςιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων τὰ δὲ ἐκ διεςώτων . . . ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐςιν, ἤτοι ἡνωμένον ἐςὶ σῶμα ἢ ἐκ συναπτομένων ἢ ἐκ διεςώτων· ὅτε δὲ ἐκ συναπτομένων ὅτε ἐκ διεςώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν· κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζώων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες (Ebbe und Fluth) περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται. Ebenso treffen die Veränderungen in der Atmosphäre mit dem Auf- und Untergang von Gestirnen zusammen. Ἐξ ὧν συμφανὲς, ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέςηκεν ὁ κόσμος, ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεςώτων ȣ̓ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις. Diog. VII, 140: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενὸν ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν, τȣ̃το γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν ȣ̓ρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν, wofür sich Diog. hier und §. 143 auf Zeno, Chrysipp, Posidonius u. A. beruft. Alex. Aphr. de mixt. 142, a med.: ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται [Χρύσιππος] τὴν σύμπασαν ȣ̓σίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' ȣ̃ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐςιν αὐτῷ τὸ πᾶν. (So ist nämlich zu

suchten die Stoiker nach dem Vorgang früherer Philosophen, theils aus dem Gesichtspunkt der Schönheit, theils aus dem der Zweckmässigkeit darzuthun; auf den ersteren weist uns Chrysipp mit der Behauptung, dass die Natur viele Thiere um ihrer Schönheit willen hervorgebracht habe, den Pfau z. B. wegen seines Schwanzes[1],

lesen, indem fortgefahren wird: τῶν δὲ μιγνυμένων ἐν αὐτῇ σωμάτων u. s. w.: der Aldinische Text hat das sinnlose: αὐτῷ. τὸ πάντων δὲ u. s. w.) Vgl. Epiktet Diss. I, 14, 1 f. M. Aurel IV, 40. XII, 30. Cic. N. D. II, 7, 19. 11, 29, wo namentlich auch die Uebereinstimmung in der Bewegung sämmtlicher Gestirne als Beweis für die Einheit der Welt hervorgehoben wird. Man sieht aus diesen Stellen, um was es sich für die Stoiker bei dem Streit über die Einheit der Welt handelt, nämlich nicht blos um die abstrakte Möglichkeit weiterer Welten ausser der Gesammtheit dessen, was wir wahrnehmen, sondern um die bestimmtere Frage, ob die uns sichtbaren Himmelskörper unter einander und mit der Erde in einem wesentlichen Zusammenhang stehen, Ein organisches Ganzes (ζῶον Diog. VII, 143 u. A.) bilden. Ebenso erläutert sich aus dem Angeführten der Begriff der συμπάθεια. Unter der Sympathie verstehen die Stoiker nicht den magischen Zusammenhang, welche der neuere Sprachgebrauch mit diesem Wort bezeichnet, sondern das naturgemässe Zusammentreffen gewisser Erscheinungen in den verschiedenen Theilen der Welt, den *consensus*, die *cognatio*, *conjunctio naturae*, durch welche der Ausdruck von Cic. N. D. III, 11, 28. Divin. II, 15, 34. 69, 142 erklärt wird. In diesem Sinne führt noch M. Aurel IX, 9 aus, dass Alles dem Verwandten zustrebe, das Feuer nach oben, die Erde nach unten, dass Thiere und Menschen Gemeinschaft unter einander suchen, und zwischen dem höchsten Wesen, den Gestirnen, sogar eine ἕνωσις ἐκ διεστηκότων, eine συμπάθεια ἐν διεστῶσι stattfinde. Auch die letztere Bemerkung geht noch nicht wirklich über den Begriff des natürlichen Zusammenhangs hinaus, doch bildet sie bereits die Brücke zu der späteren, neuplatonischen Vorstellung von der Sympathie als einer nicht mehr physikalisch, sondern nur aus psychischen Zusammenhängen erklärbaren Wirkung in die Ferne. Auch Epikur. b. Diog. X, 50 gebraucht συμπάθεια von einer natürlichen Verbindung, dem Zusammenhang zwischen den einzelnen Theilen eines Körpers.

1) Plut. St. rep. 21, 3 f. (vgl. Cic. Fin. III, 5, 18): γράψας τοίνυν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ὅτι πολλὰ τῶν ζώων ἕνεκα κάλλους ἡ φύσις

und Mark Aurel mit dem Satze [1]), dass auch das Zufällige und selbst das scheinbar Hässliche oder Abschreckende in der Natur seinen eigenthümlichen Reiz habe; der andere tritt nicht blos in einzelnen Aeusserungen [2]) hervor, sondern die stoische Naturbetrachtung trägt überhaupt, aus ähnlichen Gründen wie die sokratische, wegen des vorherrschend praktischen Standpunkts und Interesses dieser Schule, einen wesentlich teleologischen Charakter. Wie ihr die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung, dem früher Bemerkten zufolge, der hauptsächlichste Beweis für das Dasein einer Gottheit war, so sollte sich umgekehrt das Walten der Gottheit in der Welt vor Allem durch die Beziehung alles Endlichen auf Einen höchsten Zweck beurkunden. Diese Zweckbeziehung fassten die Stoiker zunächst, wie Sokrates, allerdings sehr äusserlich, wenn sie ausführten, dass jedes Ding in der Welt einem andern zuliebe geschaffen sei, die Pflanzen zur Nahrung der Thiere, die Thiere zur Nahrung und zum Dienste des Menschen [3]), die ganze Welt um der Menschen und der Götter willen [4]); indem sie nun aber weiter

ἐνήνοχε, φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ, καὶ λόγον ἐπειπὼν παραλογώτατον, ὡς ὁ ταὼς ἕνεκα τῆς οὐρᾶς γέγονε διὰ τὸ κάλλος αὐτῆς u. s. w. Ebendahin gehört der stoische Satz (Cic. Acad. qu. II, 26. Sen. ep. 113), dass keine zwei Dinge sich völlig gleich seien.

1) III, 2.

2) Wie das, was Plut. St. rep. 32 aus Chrysipp über den Nutzen der Hähne und Cic. N. D. II, 64, 160 Fin. V, 13, 38. Porph. de abstin. III, 20. aus demselben über die Bestimmung der Schweine anführt. Vgl. auch Epikt. Diss. II, 8, 6 f. Mehreres der Art wird uns sogleich in der Theodicee begegnen.

3) M. s. die vorige Anm. und Cic. N. D. II, 14, 37: *scite enim Chrysippus: ut clypei causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges et fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ut equum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem.* Sehr ausführlich wird dieser Gesichtspunkt b. Cic. a. a. O. c. 63 f. von dem Stoiker entwickelt.

4) So die früher aus Diog. VII, 138 Stob. Ekl. I, 444 angeführten

fragten, wozu denn die Menschen und die Götter da seien, so mussten sie nothwendig an einen Punkt kommen, auf dem sie über die relativen Zweckbeziehungen zu der Idee eines absoluten Zwecks hinausgeführt wurden. Diesen konnte aber ein System, welches dem Menschen die unbedingteste Unterordnung unter das Ganze zur Pflicht macht, um so weniger auf den Menschen beschränken, je weniger überhaupt die Vorstellung eines auf den Einzelnen als solchen gerichteten göttlichen Waltens in ihm Raum fand[1]). Die Menschen und die Götter selbst sollten daher um ihrer wechselseitigen Gemeinschaft, also um eines objektiven Zwecks willen da sein[2]). Oder, wie philosophischer gesagt wird: die Bestimmung des Menschen ist die Betrachtung und Nachahmung der Welt, er selbst hat nur als ein Theil des Ganzen seine Bedeutung, nur dieses Ganze ist vollkommen und ist Selbstzweck[3]). So hebt sich die Aeusserlichkeit der stoischen Teleologie wenigstens schliesslich noch in eine wahrhaft philosophische Idee auf.

Je nachdrücklicher aber diese Vollkommenheit des Universums von den Stoikern betont wird, um so weniger können sie auch die Aufgabe umgehen, die Vereinbarkeit derselben mit den mancherlei Uebeln in der Welt darzuthun. Sie sind auch wirklich durch die Aufmerksamkeit, welche sie dieser Frage zuwandten, die Schöpfer der später sogenannten Theodicee geworden[4]). Die Richtung,

Definitionen des *κόσμος*. A. Gell. VI, 1, 1. Cic. Fin. III, 20, 67: *praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et Deorum, eos autem communitatis et societatis suae.* Ders. N. D. II, 53, 133. 62, 154 ff. Off. I, 7, 22.

1) Sen. nat. qu. II, 46: *singulis non adest [Jupiter], sed signum et vim et causam dedit omnibus.*

2) S. die vorletzte Anm.

3) Cic. N. D. II, 14, 37: *ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam, quod non insit in eo, perfectus undique est.*

4) Wir sehen diess aus den verhältnissmässig reichhaltigen Nach-

in welcher sich diese zu bewegen hatte, war ihnen durch ihr ganzes System vorgezeichnet. Sofern dieses System alles Einzelne dem Gesetz des Ganzen unterordnet, waren die Klagen über das Uebel in der Welt im Allgemeinen mit der Bemerkung zurückzuweisen, dass auch die Unvollkommenheit des Einzelnen zur Vollkommenheit des Ganzen nothwendig sei [1]; dieser Satz konnte aber in der weiteren Ausführung verschieden gefasst werden, je nachdem jene Nothwendigkeit unter den physikalischen oder unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt wurde. In dem erstern Fall wurde das Uebel als eine Naturnothwendigkeit, in dem andern als die Bedingung oder das Mittel für die Verwirklichung des Guten gerechtfertigt. Beide Gesichtspunkte begegnen sich bei den drei Hauptfragen der Theodicee, nach dem physischen Uebel, nach dem moralischen Uebel, und nach dem Verhältniss der äusseren Zustände zu der sittlichen Würdigkeit. Das erste von diesen, das physische Uebel, konnte den Stoikern um so weniger zum Anstoss gereichen, da sie dasselbe, wie wir in der Ethik finden werden, gar nicht als ein wirkliches Uebel anerkannten; es genügte daher für sie, wenn sie nachwiesen, dass die Uebel dieser Art, wie z. B. die Krankheiten, aus natürlichen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen, und nur als die unvermeidliche Folge zweckmässiger Einrichtungen von der Natur geordnet seien [2]; doch unterliessen sie es nicht, auch auf den

richten über die stoische Theodicee. Dass namentlich Chrysipp vielfach *περὶ τȣ̃ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ* geschrieben hatte, sagt Plut. St. rep. 37.

1) S. die vorletzte Anm. und Chrysipp b. Plut. St. rep. 44, 6: *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ȣ̓ τέλεα δὲ τὰ τȣ̃ κόσμου μέρη τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ᾽ αὑτὰ εἶναι.* Vgl. auch den Satz b. Plut. solert. anim. c. 2, 9, dass die Thiere ohne Vernunft sein müssen, weil dem Vernünftigen Vernunftloses entgegengesetzt sein müsse.

2) Gell. VI, 1, 7 ff.: Chrysipp handelte in seiner Schrift *περὶ προ-*

Nutzen mancher natürlicher Uebel hinzudeuten[1]). Schwieriger war für die Stoiker, wie für Andere, die Rechtfertigung des moralischen Uebels. Die Verantwortlichkeit für dasselbe von der Gottheit oder dem Naturgesetz auf den Menschen zu wälzen, war ihnen durch ihren Determinismus verboten; wenn sie daher diesen Ausweg auch nicht ganz verschmähen, eine Mitschuld der Gottheit am Bösen läugnen, und auf den freien Willen und die Absicht der Menschen verweisen[2]), so treffen sie doch darin mit andern deterministischen Systemen zusammen, dass diess nicht ihr letztes Wort ist[3]). Die eigentliche

νοίας (wohl seinem Hauptwerk über diese Fragen) unter Anderem auch darüber: *εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios . . . sed cum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat cohaerentia: eaque non per naturam sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν . . . proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt dum salus paritur.* Vgl. Plut. de an. procr. 6, Schl.

1) So erörtert Chrysipp b. Plut. St. rep. 21, 3 den Nutzen der Wanzen und der Mäuse für den Menschen, und ebd. 32, 2 sagt er, die Kriege dienen der Welt ebenso, wie die Aussendung von Kolonien den Staaten, als ein Mittel gegen Uebervölkerung. Aehnlich M. Aurel VIII, 50, in Beziehung auf Unkraut u. dgl.: die Abfälle im Haushalt der Natur haben auch benützt werden müssen.

2) Kleanth. hymn. v. 17 (s. o.) Plut. St. rep. 33: Chrysipp sagt *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν* u. s. w. Ders. b. Gell. VI, 2, 7 ff.: *quanquam ita sit, ut ratione quadam necessario principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum perinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas . . . sua scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores ruunt.* Daher heisst es nachher in einer Stelle, die Gell. griechisch anführt: *ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστοις παρ' αὐτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ πρόθεσιν.*

3) Wie diess im Grunde Chrysipp selbst anerkennt, wenn er b. Gell.

Lösung der Schwierigkeit liegt vielmehr für sie theils darin, dass auch die Gottheit nicht im Stande war, die menschliche Natur frei von Fehlern zu erhalten [1]), theils darin, dass das Böse um des Guten selbst willen, als das Gegenglied zum Guten nothwendig war [2]), und dass es selbst von der Gottheit in seinen Erfolgen zum Guten gelenkt wird [3]). Auch die dritte Frage, die nach dem Verhältniss der Würdigkeit zur Glückseligkeit, hat den Scharfsinn Chrysipps und seiner Nachfolger beschäftigt. Sie ganz abzuweisen hätte ihrer sonstigen Teleologie nicht entsprochen; und wirklich wollen sie auch einen Theil der äusseren Uebel als göttliche Strafe betrachtet

a. a. O. sagt, auch das sei vom Verhängniss bestimmt, dass Schlechte irren und fehlen, und den Menschen hiebei dem abwärts rollenden Stein vergleicht, den ja auch seine eigene Schwere bewege.

1) Chrysipp b. Plut. St. rep. 36: *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι ὄτε δυνατόν ἐςιν ὄτ᾽ ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.* Ders. b. Gell. VI, 1, Schl.: wie die Krankheiten als Nebenfolge aus der menschlichen Natur hervorgehen, *sic hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt.*

2) Chrys. b. Plut. St. rep. 35, 3 (c. not. 13, 2): *γίνεται γὰρ αὐτή πως [ἡ κακία] κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον καὶ ἵνα ὄτως εἴπω ὀκ ἀχρήςως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα, ὀδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν.* c. not. 14: wie in der Komödie auch das Ungereimte zur Schönheit des Ganzen beitrage, *ὄτω ψέξειας ἂν αὐτὴν ἐφ᾽ ἑαυτῆς τὴν κακίαν· τοῖς δ᾽ ἄλλοις ὀκ ἄχρηςός ἐςιν.* Aehnlich M. Aurel VI, 42. Gell. VI, 1, 2: (Chrysippus) *nihil est prorsus istis, inquit, insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala: nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter se et quasi mutuo adverso quaeque fulta nixu consistere: nullum adeo contrarium est sine contrario altero.* Ohne Unrecht, Feigheit u. s. f. könnte die Aufgabe der Gerechtigkeit, die Tapferkeit u. s. w. nicht zum Bewusstsein kommen.

3) Kleanth. hymn. 18: *ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίςασαι ἄρτια θεῖναι*
καὶ κοσμεῖν τὰ ἄκοσμα καὶ ὀ φίλα σοὶ φίλα ἐςίν·
ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ᾽ ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

wissen [1]; nur um so mehr musste sich ihnen aber die Forderung aufdrängen, die Erscheinungen, welche sich nicht unter diesen Gesichtspunkt stellen liessen, das Unglück tugendhafter und das Glück schlechter Menschen zu erklären. Diese Aufgabe scheint die Stoiker wirklich in einige Verlegenheit gesetzt zu haben, wenigstens lauten ihre Antworten zum Theil sehr unbefriedigend [2]. Im Geiste des Systems lag jedoch nur die Eine Antwort, dass weder dem Guten ein wirkliches Uebel, noch dem Schlechten ein wirkliches Glück widerfahren könne, dass daher das Unglück von den Weisen theils als ein blosser Naturerfolg, theils als eine heilsame Uebung seiner sitt-

1) Plut. St. rep. 35; *τὸν θεὸν κολάζειν φησὶ τὴν κακίαν καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν . . . ποτὲ μὲν τὰ δύςχρηςα συμβαίνειν φησὶ τοῖς ἀγαθοῖς ὀχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν ἀλλὰ κατ᾽ ἄλλην οἰκονομίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσιν...* [*τὰ κακὰ*] *ἀπονέμεται κατὰ τὸν τȣ̃ Διὸς λόγον ἤτοι ἐπὶ κολάσει ἢ κατ᾽ ἄλλην ἔχουσάν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν.* Ebd. c. 15: *ταῦτά φησι τȣ̀ς θεȣ̀ς ποιεῖν ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τȣ́τοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιȣ̃τόν τι ποιεῖν,* wogegen am Anfang desselben Kap. die gewöhnlichen Vorstellungen von göttlichen Strafen, schwerlich im Widerspruch hiemit (wie Plut. will), lächerlich gemacht werden.

2) So sagt Chrysipp b. Plut. St. rep. 37, 2 auf die Frage, wie man sich das Unglück Tugendhafter zu erklären habe: *πότερον ἀμελουμένων τινῶν καθάπερ ἐν οἰκίαις μείζοσι παραπίπτει τινὰ πίτυρα καὶ ποσοὶ πυροί τινες τῶν ὅλων εὖ οἰκονομουμένων· ἢ διὰ τὸ καθίςασθαι ἐπὶ τῶν τοιȣ́των δαιμόνια φαῦλα ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται ἐγκλητέαι ἀμέλειαι*; ähnlich der Stoiker b. Cic. N. D. II, 66: *magna Dii curant, parva negligunt* — in einem so streng deterministischen System offenbar schlechte Auskünfte. Noch ungenügender lautet es, wenn Sen. benef. IV, 32 das unverdiente Glück schlechter Leute damit rechtfertigt, dass es ihnen um ihrer edeln Vorfahren willen zu Theil werde. Aber auch der triftigere Grund Chrysipps (Plut. a. a. O.): *πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι* (vgl. Sen. prov. 5: *non potest artifex mutare materiam*) stimmt nicht ganz zu dem Satze (Plut. c. not. 34): *οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν, ἄποιος γάρ ἐςι καὶ πάσας ὅσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τȣ̃ κινȣ̃ντος αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχεν.*

lichen Kräfte zu betrachten sei[1], dass es nichts gebe, was nicht ein Stoff für vernünftiges Handeln werden könnte[2]; und hiemit liess sich auch die Annahme göttlicher Strafen durch den Satz verknüpfen, dass eben das, was dem Guten eine Kraftübung ist, von dem Schlechten als wirkliches Unglück, und insofern als Strafe empfunden werde; doch ist uns nicht überliefert, ob den angeführten Andeutungen Chrysipps wirklich dieser Sinn zu Grunde liegt.

3. **Das Einzelne der stoischen Naturlehre** ist im Vergleich mit diesen allgemeinen Betrachtungen wenig ausgeführt, und zeigt mit Ausnahme der Psychologie nur geringe Eigenthümlichkeiten. Als bezeichnend ist in dieser Hinsicht namentlich die Vernachlässigung der organischen Physik zu bemerken: das Einzelleben hat für den Stoiker nicht das gleiche Interesse, wie die kosmischen Processe, in denen sich ihm die Abhängigkeit alles Einzelnen von dem Ganzen darstellt. —

1) Der Ausführung dieses Gedankens ist Seneca's Schrift *de providentia* gewidmet. Die Gründe, durch welche in dieser Schrift das äussere Unglück tugendhafter Leute mit der göttlichen Weltregierung in Einklang gebracht wird, sind im Wesentlichen diese: 1) dem Weisen kann kein wirkliches Uebel zustossen, denn er ist als solcher gegen alle äusseren Schicksale gewaffnet, und kann nichts vom Schicksal erdulden, was er nicht aus sittlichen Gründen auch sich selbst zufügt (c. 2. 6); 2) das Unglück ist daher für ihn nur eine erwünschte Uebung seiner Kräfte, ein göttliches Erziehungsmittel, denn nur im Unglück bewährt sich die Tugend; ein Held im Kampf mit dem Schicksal ist ein *spectaculum Deo dignum* (c. 1. 2—4); 3) das Unglück der Rechtschaffenen zeigt, dass der äussere Zustand weder ein Gut noch ein Uebel ist (c. 5): 4) endlich ist Alles eine natürliche Folge natürlicher Ursachen (c. 5). Vgl. auch Epikt. Diss. III, 17. I, 6, 37. I, 24 1 u. A.

2) M. Aurel VIII, 38: *ὃν τροπόν ἐκείνη [ἡ φύσις] πᾶν τὸ ἐνιστάμενον καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει καὶ κατατάσσει εἰς τὴν εἱμαρμένην καὶ μέρος ἑαυτῆς ποιεῖ, οὕτως καὶ τὸ λογικὸν ζῶον δύναται πᾶν κώλυμα ὕλην ἑαυτοῦ ποιεῖν καὶ χρῆσθαι αὐτῷ ἐφ᾽ οἷον ἂν καὶ ὥρμησεν.*

Aus dem Urstoff liessen die Stoiker zuerst, wie wir bereits wissen, die Elemente sich bilden, deren Vierzahl sie, von Heraklit abweichend, festhielten; von den Elementen stellten sie Luft und Feuer als die wirkenden, Erde und Wasser als die leidenden Stoffe zusammen[1]; im Besonderen bezeichneten sie das Feuer als das Warme, das Wasser als das Feuchte, die Luft als das Kalte, die Erde als das Trockene[2]; nach ihrer grösseren oder geringeren Schwere sollte auch ihr Ort im Weltganzen bestimmt sein, indem sich die Erde in der Mitte befinden sollte, ihr zunächst das Wasser, dann die Luft, dann das Feuer[3]. Dass sie noch weitere Zwischenstufen zwischen den vier Elementen und nicht vielmehr blos verschiedene Mischungsverhältnisse derselben annahmen, ist zu bezweifeln[4]. Die aristotelische Annahme des Aethers als eines besondern Stoffs neben den vier Elementen theilen sie nicht, doch kommen sie ihr mit der früher erörterten Unterscheidung des Urfeuers (das ja auch Aether genannt wird) von dem elementarischen Feuer sehr nahe. — Das Weltgebäude dachten sie sich nach alterthümlicher Weise zunächst an Aristoteles anknüpfend, als eine aus mehreren um einander gelagerten Sphären bestehende Kugel[5], die ebenso,

1) Plut. c. not. 49. Nemes. nat. hom. c. 5. p. 72 s. o. vgl. auch Sen. qu. nat. III, 10.

2) Diog. VII, 137.

3) Diog. a. a. O. und §. 155, Plut. pl. phil. I, 12, 5 vgl. St. rep. 42. 43, 7. Stob. Ekl. I, 446.

4) Ritter III, 615 scheint sich zu der ersteren Annahme hinzuneigen, da uns aber immer nur von vier Elementen bei den Stoikern berichtet wird, so ist sie nicht wahrscheinlich. Nur das ist stoische Lehre, dass sich in den Stoffen, die wir wahrnehmen, die Elemente nie rein darstellen Sen. qu. nat. III, 10, und daher unsere Erde, Luft u. s. w. *a parte potiori* benannt werden (Stob. Ekl. I, 314: *λέγεσθαι δὲ πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπά*). Gegen diesen Satz polemisirt Alex. Aphrod. de an. II. S. 148.

5) Diog. VII, 140. 137. 155. Plut. pl. phil. I, 6, 3. II, 2. Cic. N. D. II, 17 f. Stob. I, 356. Weiteres in der vorletzten Anm.

wie innerhalb ihrer die Erde, durch die allgemeine Schwerkraft in der Mitte des Raumes festgehalten werden sollte [1]; ausser der Welt sollte der unendliche leere Raum sein [2], den die Stoiker ebenso, wie den Ort, und die Zeit, zu dem Unkörperlichen rechneten [3]; wird dieser leere Raum in den Begriff der Welt miteingeschlossen, so wäre sie nicht als körperlich zu bezeichnen, andernfalls ist sie es [4]. Die verschiedenen Meinungen der Schule über den Sitz der weltbewegenden göttlichen Kraft sind bereits erwähnt worden.

Die einzelnen Naturdinge theilten die Stoiker in vier Klassen: das Unorganische, die Pflanzen, die Thiere, die vernünftigen Wesen. Bei den Wesen der ersten Klasse ist das, was sie zur Einheit zusammenhält, eine blosse *ἕξις*, bei denen der zweite eine *φύσις*, bei der dritten eine Seele, bei der vierten eine vernünftige Seele [5]. Zu der

1) Zeno b. Stob. Ekl. I, 406. Plut. Def. orac. 28.

2) Plut. St. rep. 44. c. not. 30. pl. phil. I, 18 ff. Diog. VII, 140. Stob. Ekl. I, 382, wo auch über den Unterschied von *κενὸν*, *τόπος*, *χώρα*, vgl. hiezu ebd. S. 392. Sextus Pyrrh. III, 124 ff. Math. X, 3.

3) Diog. VII, 140 f. Stob. Ekl. I, 392. Sextus Math. X, 218 ff., 227 s. o. Sonst wird als eigenthümliche Lehre der Stoiker über Raum und Zeit nur ihre schon berührte Behauptung einer unendlichen Theilbarkeit derselben angeführt: Sext. Math. X, 142. Stob. Ekl. I, 260. Plut. c. not. 41. vgl. Diog. VII, 150. Ueber den Begriff der Zeit s. Diog. a. a. O. Stob. Ekl. I, 250. 256 ff. Plut. pl. ph. I, 21.

4) Die Stoiker unterscheiden in dieser Beziehung (Sext. Math. IX, 332. Diog. VII, 143) zwischen dem *ὅλον* und dem *πᾶν*: jenes ist die Welt ohne das Leere, dieses mit demselben. Nur auf das *πᾶν* bezieht sich die Behauptung (Plut. c. not. 30, 2), dass das All weder körperlich noch unkörperlich sei.

5) Sext. Math. IX, 81: *τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς· καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ, καθάπερ τὰ φυτὰ, ψυχῆς δὲ τὰ ζῶα.* Plut. virt. mor. 12 u. M. Aurel VI, 14 fügen als Viertes *τὰ ὑπὸ λογικῆς ψυχῆς συνεχόμενα* hinzu. Ebenso Philo Leg. alleg. III,

ersten Klasse würden wir nun vor Allem die Himmelskörper rechnen; die Stoiker jedoch stellen diese, nach der gewöhnlichen Meinung der Alten, weit höher, indem sie dieselben mit Plato und Aristoteles für vernünftige und selige Wesen, für die göttlichsten und höchsten Theile der Welt halten[1]), eine Ansicht, die sich ihnen ausser der geordneten Bewegung der Gestirne[2]) schon aus der Annahme ergeben musste, dass dieselben aus feurigem oder ätherischem Stoffe bestehen[3]), der durch die Ausdünstungen der Erde und der Gewässer genährt

1091, D. Q. De. s. immut. 298, D. Die ἕξις und der νοῦς wird auch VII, 139 unterschieden, die φύσις und ψυχὴ Plut. St. rep. 41. c. not. 46. Galen Hipp. et Plat. V, 3. S. 184. qu. animi mores u. s. w. c. 4. S. 449 u. ö. Ueber den Begriff des ἡνωμένον s. Sext. a. a. O. VII, 102. IX, 78; Fabricius z. d. St.; Petersen phil. Chrys. S. 55 ff. Dass übrigens die genannten vier Klassen nur ebenso viele Stufen Eines Naturlebens sind, liegt unmittelbar in der Lehre von der Einheit der Welt, und wird auch Diog. VII, 138 f. vgl. Sext. Math. IX, 84 gesagt.

1) Stob. Ekl. I, 446. 66. 536. Cic. N. D. II, 15. 21. Acad. II, 37, 119. Plut. St. rep. 41, 2 u. A. Zu dem Folgenden vgl. Krische Forschungen u. s. w. I, 385 ff. Villoison in Osann's Ausgabe des Cornutus S. 517 ff.

2) Cic. N. D. II, 16. 21.

3) Cic. N. D. II, 15, 41 (nach Kleanthes): *cum solis ignis similis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium, solem quoque animantem esse oportet et quidem reliqua astra, quae oriuntur in ardore coelesti, qui aether vel coelum nominatur.* Diog. VII, 144 f. Stob. Ekl. I, 518. 538. 554. (Dass der Stoff der Gestirne bald Aether, bald Feuer, bald Feuer und Luft genannt wird, ist unerheblich). Da der Mond wegen seiner grösseren Erdnähe ein weniger reines Feuer haben soll (Diog. a. a. O. Stob. I, 448. 564. Plut. pl. ph. II, 25, 30. De fac. in luna c. 5), wogegen der Milchstrasse der reinste Stoff beigelegt wird (Stob. I, 576), so liessen die Stoiker wohl die Reinheit des Feuerstoffs mit der Entfernung zunehmen; auch die Dünste, von denen sich die Gestirne nähren, sollen sich ja im Aufsteigen verdünnen; Cic. N. D. II, 16, 43. An Krische's Annahme (S. 386. 388), dass Sonne und Mond das reinste Feuer haben, ist wohl nur das richtig, dass Kleanthes dieses der Sonne zuschrieb.

werden sollte [1]. Was sonst über die astronomischen Ansichten der Stoiker berichtet wird [2], ist ohne bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit. Von den übrigen Theilen der speciellen Physik haben sie die Meteorologie ausführlich behandelt [3], ohne dass doch ihre Theorieen hierüber, so weit sie uns bekannt sind, ein philosophisches Interesse darböten. Dagegen scheinen sie die organische Physik, aus dem oben angedeuteten Grunde gegen die Lehre von den Himmelserscheinungen bedeutend zurückgesetzt zu haben [4], und nur im Zusammenhang mit der Anthropologie werden uns einige ihrer Behauptungen über die Thiere überliefert [5].

Es ist überhaupt erst die Lehre vom Menschen, in welcher die stoische Physik wieder ein eigenthümliches Interesse gewinnt. Die Richtung dieser Lehre war durch die des ganzen Systems bestimmt. Wie sich dem Stoicismus aus seinem praktischen Grundsatz einer unbedingten Herrschaft der Vernunft eine Metaphysik ergeben hatte, welche den Gegensatz von Geist und Materie auf

1) Cic. N. D. II, 15 f. 46, 118. III, 14, 37. Diog. VII, 145. Stob. Ekl. I, 532. 540. 554. Serm. 17, 43. Plut. St. rep. 39. de Is. 41. u. A. Die ganze Vorstellung ist bekanntlich Heraklitisch, die nähere Bestimmung, dass die Sonne von den Dünsten des Meers genährt werde, der Mond von denen der süssen Wasser, die Sterne von denen der Erde, dient wohl nur zur Ausmahlung.

2) Stob. Ekl. I, 446 f. 516. 532. 538 f. 554. 564. 576. Diog. VII, 144 ff. u. A. S. Krische S. 388 ff. 434 f.

3) Den Beweis liefern die Angaben bei Stobäus Ekl. II, 596 f. Plut. pl. phil. III. u. A.

4) Vergl. auch Cic. Fin. IV, 5, 12 f.

5) Nach Galen Hipp. et Plat. III, 118. V, 156. 170. Chart. Sext. Pyrrh. I, 69. vgl. Plut. solert. an. 6. 11, 5. sprachen die Stoiker den Thieren (obwohl ihnen Chrysipp b. Chalcid. in Tim. f. 148 b ein ἡγεμονικὸν zugesteht), die ἐπιθυμία und den θυμὸς ab, weil sie diese Vermögen beim Menschen aus der vernünftigen Seele ableiteten, damit stimmte es aber allerdings schlecht zusammen, dass Chrysipp nach Sext. a. a. O. in dem Verhalten des Hundes einen unbewussten Schluss nachwies.

die Einheit der Kraft und des Stoffes zurückführte, so gieng aus demselben Grund eine Anthropologie hervor, die jede Mehrheit der wirkenden Kräfte läugnete, und alle Lebenserscheinungen aus dem vernünftigen Wesen des Menschen, als der Einen Grundkraft ableitete. Wie aber dort der Monismus den Stoikern nur durch Materialismus möglich geworden war, so wussten sie sich auch die Einheit des menschlichen Wesens nur durch die Voraussetzung zu erklären, dass die Seele selbst körperlicher Natur sei. Was mit dem Körper in Berührung und Wechselwirkung steht, sagen sie, das ist ein Körper, wie könnte also die Seele ein unkörperliches Wesen sein [1]? Wir sehen ja aber auch, dass es nichts Anderes, als die Lebenswärme ist, der wir Leben und Bewegung verdanken [2], und ebenso zeigt die Erfahrung, dass sich geistige Eigenschaften auf dem physischen Wege der Zeugung fortpflanzen, dass es mithin ein körperliches Substrat sein muss, dem sie anhaften [3]. Wie daher der Geist überhaupt nach stoischer Lehre nichts Anderes als der feurige Hauch ist, so wird auch die menschliche Seele von unsern Philosophen bald als Feuer, bald als Hauch, bald genauer als der warme Hauch beschrieben [4], der sich in ähnlicher Weise durch den Körper verbreiten und den Körper zusammenhalten soll, wie sich die Seele der Welt durch

1) Kleanthes b. Nemes. de nat. hom. S. 33: ὀδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι ὀδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα u. s. w. Chrysipp ebd. S. 34: ὀδὲν ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· ὀδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

2) Diog. VII, 156 f. Cic. N. D. III, 14, 36.

3) Kleanthes b. Nemes. a. a. O. S. 32.

4) Chrysipp b. Galen de Hippocr. et Plat. III, 1. S. 112 Chart.: ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐςι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. Diogenes von Seleucia ebd. II, 8, 110. Cic. N. D. III, 14 36. Tusc. I, 10, 19. 18, 42. Diog. L. VII, 156 f. Stob. Ekl. I, 796. Plut. pl. IV, 3, 3. Cornut. Nat. Deor. S. 8 Osann. Arius Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 20, 3 f.

die Welt verbreitet und sie zusammenhält [1]). Diesen Wärmestoff denken sich die Stoiker an das Blut gebunden; von der Ausdünstung des Bluts soll sich die Seele ebenso nähren, wie die ihr verwandten Gestirne von den Dünsten der Erde [2]). Mittelst derselben Voraussetzung erklären sie sich auch die Entstehung der Seele: im Samen wird ein Theil der Seele auf das Erzeugte übergetragen [3]), aus diesem entwickelt sich im Mutterleibe zunächst eine Pflanzenseele, erst durch die Einwirkung der äusseren Luft nach der Geburt wird diese (die noch gestaltlose Ausdünstung des Bluts) zur animalischen Seele gestaltet und verdichtet [4]). Schon von hier aus musste sich nun den Stoikern die Annahme empfehlen, dass der Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern in der Brust sei, von welcher nicht blos der Athem und die Blutwärme, sondern auch die Stimme, diese unmittelbarste Erscheinung des Gedankens, auszugehen schien [5]), diese Annah-

1) Chrysipp s. vor. Anm. Näher wird diese Verbreitung von Stob. Ekl. I, 870. 874 und Themist. de an. f. 68 a (b. Ritter III, 619) als κρᾶσις, d. h. als Stoffdurchdringung bezeichnet. Dass der Körper von der Seele zusammengehalten werde, nicht die Seele vom Körper, ist ein Streitpunkt der Stoiker gegen die Epikureer Posid. b. Achill. Tat. Isagoge c. 13. Sext. Math. IX, 72.

2) Galen a. a. O. II, 8, 110 nach Zeno, Kleanthes, Chrysippus und Diogenes, Longin b. Eus. pr. ev. XV, 21, 3. M. Aurel V, 33. VI, 15.

3) Zeno definirte den Samen als πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα (Arius Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 20. 1); vgl. Tertull. de anima c. 27. Plut. coh. ira 15.

4) Plut. Sto. rep. 41, 1. 8. c. not. 46. de primo frig. 2, 5, den Tertull. de an. c. 25 erläutert. Den Widerspruch, dass die animalische Seele, die als solche wärmer und dünner ist, als die vegetative, aus dieser durch Abkühlung und Verdichtung entstehen soll, lässt Plut. nicht unbemerkt.

5) Zwar war die stoische Schule über diese Frage nicht ganz einig, indem ein Theil derselben (Pseudo-Plut. pl. phil. IV, 21 sagt es irriger Weise von der ganzen Schule) den Sitz der Seele im Gehirn suchte (Sextus Math. IX, 119. Diogenes Sel. b. Phädr. Fragm. Col. 6, wozu Krische, Forschungen I, 488 f. zu vergl.,

me hängt aber auch mit dem ganzen Standpunkt ihrer Anthropologie zusammen, denn für die niedrigeren Funktionen hatten auch Plato und Aristoteles das Herz als Centralorgan betrachtet, und der Vernunft nur desshalb ihren Sitz im Gehirn angewiesen, um sie von der thierischen Seele zu unterscheiden [1]), indem daher die Stoiker die Vernunftthätigkeit der sinnlichen näher rückten, und beide aus Einer Quelle ableiteten, so war es natürlich, dass sie diese Vorstellung verliessen. Vom Herzen aus sollten sich nun die verschiedenen Theile der Seele als Luftströmungen in die einzelnen Organe ergiessen. Solcher Theile zählten die Stoiker ausser dem herrschenden Theil oder der Vernunft (*ἡγεμονικὸν, διανοητικὸν, λογιστικὸν* oder *λογισμὸς*) noch sieben: die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen [2]), welchem letzteren sie nach ihrer Ansicht vom Verhältniss des Gedankens zur Rede einen besonderen Werth beilegen mussten [3]). Dabei bemühten sie sich aber, die Einheit des Seelenwesens

Chrysipp b. Galen a. a. O. III, 8, S. 130 — denn dass diese Polemik Chrysipps gegen Stoiker gerichtet ist, lässt sich nicht bezweifeln). Indessen sehen wir aus Galen a. a. O. II, 2. 5. III, 1. S. 89. 98. 112, dass die angesehensten Stoiker, wie Zeno, Chrysipp, Diogenes, für das Herz stimmten. Der Hauptbeweis dafür ist, dass die Stimme nicht aus der Schädelhöhle, sondern aus der Brust komme. Chrysipp konnte sich die Schwäche dieses Beweises nicht ganz verbergen, gab aber die Behauptung selbst nicht auf (a. a. O. S. 102), indem er für dieselbe geltend machte (a. a. O. II, 7, 106. III, 1, 115. c. 5, 122 f. c. 7, 126), dass die Willens- und Gemüthsbewegungen vom Herzen ausgehen.

1) M. s. unsern 2 Th. S. 272. 487. 489 und Plat. Tim. 69, D f.

2) Galen a. a. O. III, 112. Diog. VII, 110. 157. Stob. Ekl. I. 878, besonders aber Plut. pl. phil. IV, 4; ähnlich Chalcid. comm. in Tim. f. 48, b (angef. von Osann Beitr. I, 261). Der Aristo, welcher nach Porph. b. Stob. Ekl. I, 826 zwei Seelenkräfte annahm, die Sinnlichkeit und die Vernunft, ist wohl nicht der Stoiker, sondern der Peripatetiker Aristo aus Julis.

3) Vgl. Kleanth. hymn. 4.: *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν ἰῆς μίμημα λαχόντες μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνητ' ἐπὶ γαῖαν.*

strenger festzuhalten, als Plato und Aristoteles, denen sie der Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft immer wieder zerstört hatte; das ἡγεμονικὸν ist ihnen die Grundkraft, alle übrigen Kräfte sind blosse Theile und Ableger von jener [1]), auch die Empfindung und Begierde wird in ausdrücklichem Gegensatz zu der Platonisch-Aristotelischen Annahme mehrerer psychischer Principien von ihr hergeleitet [2]), und in ihr wird das Ich oder die Persönlichkeit gesucht, deren Sitz bei den Früheren immer unsicher geblieben war [3]).

Zu der Weltseele verhält sich die Einzelseele, wie der Theil zum Ganzen. Die Seele des Menschen ist nicht blos in derselben Art, wie alle andern lebendigen Kräfte, ein Theil und Ausfluss der allgemeinen Lebenskraft, sondern sie steht durch ihre Vernünftigkeit in einem besondern Verwandtschaftsverhältniss zu dem göttlichen Wesen [4]). Nur um so weniger kann sie sich aber, nach der

1) S. die vorletzte Anm. und Sextus Math. IX, 102, wenn auch hier zunächst von der Weltseele die Rede ist.

2) Plut. de virt. mor. c. 3: νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικὸν, δι᾽ ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν u. s. w. Chrysipp b. Galen a. a. O. IV, 2, 135, wo die ὄρεξις als ὁρμὴ λογικὴ definirt wird. Ebd. V, 6, 170: ὁ δὲ Χρύσιππος οὔθ᾽ ἕτερον εἶναι νομίζει τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς τοῦ λογιστικοῦ καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἀφαιρεῖται τὰ πάθη. Diog. VII, 159. Anderes s. o. und im folgenden §. in dem Abschnitt über die Affekte. Ueber die Abweichung des Posidonius von der stoischen Lehre über die Seelenkräfte s. §. 44.; wenn eben dieser bei Galen V, 170 darzuthun sucht, dass auch Kleanth den λόγος und θυμὸς unterscheide, so verwechselt er eine rhetorische Wendung mit einer philosophischen Ansicht.

3) Chrys. b. Galen a. a. O. II, 2, 89: οὕτως δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο [die in der Brust wohnende Grundkraft] δεικνύντες αὐτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.

4) Kleanthes V. 4. s. o. Epiktet Diss. I, 14, 6: αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα. Ders. II,

Ansicht der Stoiker, dem Gesetz dieses Wesens, der allgemeinen Nothwendigkeit oder dem Verhängniss entziehen, und nur eine Täuschung ist es, wenn ihr die gewöhnliche Vorstellung von der Freiheit eine vom Weltlauf unabhängige Ursächlichkeit beilegt. Schon die allgemeinsten logischen und metaphysischen Grundsätze, meint Chrysippus, sollten uns vor dieser Täuschung bewahren: wenn es gleich möglich ist, dass ein zukünftiger Erfolg eintrete, und dass er nicht eintrete, so ist das Gesetz des Widerspruchs aufgehoben [1], und wenn es zufällige Wirkungen giebt, so ist es mit dem Causalitätsgesetz und mit der Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit und dem Schicksal zu Ende [2]. Das Richtige ist vielmehr, dass auch die vermeintlich zufälligen und willkührlichen Erfolge aus verborgenen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen [3]. Glaubt man aber, so würde

8, 11 f. M. Aurel II, 4. vgl. V, 27, wo die Seele *μέρος καὶ ἀπόῤῥοια θεῦ* genannt wird. Sen. ep. 41 S. 119: *sacer intra nos spiritus sedet ... in unoquoque virorum bonorum, „quis Deus incertum est, habitat Deus"* u. A.; s. auch was aus Anlass der Lehre von Gott angeführt wurde. Aus dieser Gottverwandtschaft leitet Posidonius in einer berühmt gewordenen Vergleichung (Sextus Math. VII, 93 — die Stelle wurde nebst der Parallelstelle Plato Rep. VI, 508, B schon früher angeführt) die Befähigung der Seele zur Erkenntniss der Natur her. Sofern nun alle Seelen Theile des göttlichen Geistes sind, können sie auch alle zusammen als Eine Seele oder Vernunft betrachtet werden; Jambl. b. Stob. Ekl. I, 886: *ὡς μὲν ὖν οἱ Στωϊκοὶ εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις*, vgl. S. 890. M. Aurel IX, 8: *εἰς μὲν τὰ ἄλογα ζῶα μία ψυχὴ διήρηται· εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία λογικὴ ψυχὴ μεμέρισται.* XII, 30.: *ἓν φῶς ἡλίου, κἂν διείργηται τοίχοις, ὄρεσιν, ἄλλοις μυρίοις· μία οὐσία κοινὴ κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις· μία ψυχὴ, κἂν φύσεσι διείργηται μυρίαις καὶ ἰδίαις περιγραφαῖς.* Diese Einheit ist aber, wie schon diese Vergleichungen zeigen, durchaus im Sinn des stoischen Realismus zu fassen: die allgemeine Seele, als ätherische Substanz gedacht, ist der Stoff der Einzelseelen.

1) Cic. de fato c. 10.

2) Plut. St. rep. 23. 47, 4.

3) Plut. a. a. O. 23.

die eigene Thätigkeit des Menschen entbehrlich (der *ἀργὸς λόγος, ignava ratio*), so erwiedert Chrysipp [1]), auch sie sei als Mittelursache in den Zusammenhang des Schicksals aufgenommen, und wendet man weiter ein, diese Ansicht würde die menschliche Zurechnungsfähigkeit aufheben, und die Schuld des Bösen auf Gott schieben, so antwortet er [2]) zunächst zwar mit der Unterscheidung der entscheidenden und der veranlassenden Ursache, und mit der Behauptung, dass nur diese im Schicksal liege, jene dagegen in dem eigenen Willen und der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, weiterhin jedoch mit einer solchen Bestimmung des Freiheitsbegriffs, wornach die Freiheit in eine innerlich nothwendige Selbstbestimmung verwandelt, und der Determinismus des Systems offen bekannt wird. Und so wenig die Einzelseele eine vom Ganzen unabhängige Thätigkeit besitzt, so wenig kann sie auch dem Schicksal des Ganzen entgehen: auch sie soll, nach der allgemeinen Lehre der Schule, am Ende der Weltzeit, welcher sie angehört, in den Urstoff oder die Gottheit zurückkehren, und nur darüber waren die Stoiker unter sich nicht ganz einig, ob alle Seelen so lange dauern sollten, wie Kleanth, oder nur die der Weisen, wie Chrysipp glaubte [3]). Die Consequenz des Systems lässt sich in die-

1) Cic. de fato 12 f. vgl. Sen. qu. nat. II, 37.

2) B. Cic. a. a. O. c. 18 f. A. Gell. VI, 2, 7 ff. zum Theil wörtlich gleich. Die Hauptsätze dieser Darstellung wurden nach Gell. schon früher mitgetheilt. Ebendahin gehört, was Plut. St. rep. 47, 13 aus Chrysipp anführt: wenn auch die Gottheit dem Menschen eine falsche Einbildung vorspiegle, so sei es doch seine Schuld, wenn er ihr Beifall giebt.

3) Diog. VII, 156 f. Plut. pl. phil. IV, 7. n. p. suav. vivi sec. Epic. 31, 2. Arius Didymus b. Eus. praep. ev. XV, 26, 6. Cic. Tusc. I, 31, 77 ff. (wo auch die Gründe des Panätius gegen die Unsterblichkeit angegeben sind). Sen. Consol. ad Marc. c. 26 Schl. ep. 102, S. 34 ep. 117, S. 102. Wenn sich Seneca (ad Polyb. c. 27. ep. 65, Schl. ep. 71, S. 230), und ebenso M. Aurel (III, 3. VII, 32. VIII, 25. 58) auch wieder zweifelhaft über die

sen Sätzen, wie überhaupt in der stoischen Anthropologie, nicht verkennen, und wenn man vielleicht von einem gewissen Standpunkt aus geneigt sein könnte, theils den Determinismus, theils die Läugnung der Unsterblichkeit in einem System von so streng ethischer Richtung unbegreiflich zu finden, so liegt vielmehr gerade bei diesen Punkten ihr Zusammenhang mit der stoischen Ethik deutlich am Tage: beide Annahmen mussten sich den Stoikern, ähnlich wie in der neueren Zeit einem Spinoza und Schleiermacher, besonders auch desshalb empfehlen, weil sie ihrer ethischen Grundanschauung entsprachen, der-

Fortdauer nach dem Tode zu äussern scheint, so ist diess nur κατ' ἄνθρωπον geredet, um die Todesfurcht für alle Fälle zu verbannen; dass dieselben an manchen Stellen (Sen. ep. 71. ep. 102, Anf. M. Aurel II, 17. V, 4. 13) den Untergang der Seele gleich nach dem Tode voraussetzen, ist eine unrichtige Angabe Tiedemanns Sto. Philos. II, 155; dagegen sehen wir aus M. Aurel IV, 14. 21. V, 13, dass Dieser die Seelen einige Zeit nach dem Tode in die Weltseele zurückkehren liess, und aus der consol. ad Marc. c. 25, dass Seneca eine Reinigung der Seelen nach dem Tode annimmt. — Das Vorbild der katholischen Lehre vom Fegfeuer. Wie dieses auf die Glaubigen, so ist jene auf die Tugendhaften beschränkt; bis zu vollendeter Reinigung sollen die Seelen in der untern Luftregion verweilen, hierauf sich in den Aether erheben, der ihnen auch bei Cic. Tusc. I, 18, 42 in einer offenbar stoischen, wahrscheinlich dem Panätius entnommenen Darstellung, zum Wohnort gegeben wird: die Seele soll als feuriger Hauch durch ihre Leichtigkeit in die Region der Gestirne aufsteigen; dass sie auch die Kugelgestalt der letzteren haben werde, sagt Chrysipp b. Eustath. z. Il. XXIII, 65. Die Behauptung des Lactanz Instit. VII, 7. 20 und Pseudo-Orig. philosoph. 21, dass die Stoiker Bestrafung der Gottlosen in der Unterwelt gelehrt haben, hat schon Tiedemann a. a. O. richtig auf eine Verwechslung der stoischen Lehre mit der Platonischen zurückgeführt und ebenso verhält es sich mit den ähnlich lautenden Vorstellungen, die Villoison zum Cornutus ed. Osann S. 553 aus Sallust. de mundo S. 267. 270. 277. 228 als angeblich stoisch beibringt. Doch scheint die Combination der späteren Stoa nicht fremd zu sein; auch Didymus a. a. O. sagt, die Seelen der Thoren sollen einige Zeit nach dem Tode fortleben.

zufolge sich der Einzelne nur als ein Organ des allgemeinen Gesetzes, nur als ein Moment im Weltganzen betrachten soll.

Ehe wir jedoch zur Darlegung dieser Ethik übergehen, müssen wir noch

4. auf die **Religionsphilosophie** einen Blick werfen, die bei den Stoikern gleichfalls einen Theil der Physik bildet.

Die eigene philosophische Theologie derselben ist uns schon in der Lehre von den letzten Gründen vorgekommen; ihre Gottheit ist, wie wir wissen, nur das Eine Urwesen, der Eine, allgemeine, Alles durchwaltende und bestimmende Feuergeist, und auch die Verehrung dieses Wesens konnte nur in dem geistigen Kultus der Gotteserkenntniss und des sittlich frommen Lebens gesucht werden [1]. Indessen waren die Stoiker doch von zwei Seiten her veranlasst, sich näher an die Volksreligion anzuschliessen; denn theils war es für ein System, welches auf die allgemeine Meinung der Menschen, auch zur Begründung des Götterglaubens [2], so grosses Gewicht legte, höchst bedenklich, die herrschenden Vorstellungen über die Götter schlechtweg für irrig zu erklären, theils schien aber auch der ethische Standpunkt der stoischen Philo-

1) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem berühmten Ausspruch des Stoikers bei Cicero N. D. II, 28, 71 (*cultus autem Deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur*) namentlich auch Epiktet Man. 31, 1: *τῆς περὶ τȣς θεȣς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐςιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ... καὶ σαυτὸν εἰς τȣτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν ἐν πᾶσι τοῖς γινομένοις* u. s. w. Arrian Diss. II, 18, 19; auch Diog. VII, 124.

2) Vgl. hierüber Cic. N. D. II, 2, 8. Plut. Sto. rep. 38. c. not. 32. Ebendahin gehört die Notiz b. Sextus Math. IX, 28, dass einige von den jüngeren Stoikern (vielleicht Posidonius, von dessen Schilderung des Urzustandes Sen. ep. 90 berichtet) den Götterglauben von den Weisen des goldenen Zeitalters hergeleitet haben.

sophie mehr die Vertheidigung, als die Zerstörung des Volksglaubens zu fordern, der doch immerhin eine Schutzwehr gegen die Zügellosigkeit der menschlichen Begierden darbot [1]). Ja wir möchten gerade aus diesem praktischen Interesse ihre theologische Orthodoxie vorzugsweise herleiten. Wie die Römer die Aufrechthaltung der überlieferten Religionsgebräuche selbst da noch nothwendig und heilsam fanden, als ihnen die griechische Bildung den Glauben an die Götter ihrer Väter längst geraubt hatte [2]), wie gebildete Engländer und Franzosen heute noch aus ähnlichen Gründen, ohne eigentliches religiöses und intellektuelles Bedürfniss, jene an der Orthodoxie und den Einrichtungen der Hochkirche, diese am Katholicismus festhalten, so mochten die Stoiker befürchten, mit der Verehrung der Volksgötter auch diejenige Scheu vor dem allgemeinen göttlichen Gesetz auszurotten, auf welche sie selbst ihre Sittenlehre gründeten. Dabei konnten sie freilich nicht läugnen, dass sehr Vieles in der positiven Religion mit ihren Grundsätzen nicht übereinstimme, dass weder die herkömmliche Aeusserlichkeit der Götterverehrung, noch die mythischen Vorstellungen von den Göttern zu billigen seien; und sie verhehlten diess auch so wenig, dass man wohl sieht, nicht die Furcht (zu der damals auch kein Anlass mehr war), sondern eine wirkliche Ueberzeugung hat ihre sonstige Anlehnung an den Volksglauben hervorgerufen: Zeno sagt, man solle keine Tempel bauen, denn das Werk von Baumeistern und Hand-

1) In diesem Sinn tadelt Epiktet Diss. II, 20, 32 f. diejenigen, welche die Volksgötter bezweifeln, ohne zu bedenken, dass sie damit vielleicht Manchem das nehmen, was ihn vom Bösen abgehalten habe — dasselbe *argumentum ab utili*, welches heute noch der Kritik, in der Regel nicht so leidenschaftslos wie von dem frommen Stoiker, entgegengehalten wird.

2) Sehr bezeichnend sind in dieser Beziehung die Aeusserungen des skeptischen Pontifex Cotta b. Cic. N. D. I, 22, 61. III, 2.

arbeitern habe wenig Werth [1]; Seneca läugnet jede objektive Wirkung der Gebete [2]; Derselbe eiferte gegen die Anbetung der Bilder und gegen die gesammte Volksreligion [3]; aber auch der Stoiker bei Cicero [4] und seine alten Gewährsmänner geben zu, dass die Vorstellungen des Volks und der Dichter voll Aberglaubens und unwürdiger Mährchen seien, und von Chrysipp wird ausdrücklich berichtet [5], dass er den Geschlechtsunterschied der Götter und die sonstigen Anthropomorphismen für kindische Erfindungen erklärt habe. Nichtsdestoweniger wollten die Stoiker diese Vorstellungen nicht schlechthin fallen lassen, sie glaubten vielmehr in der unange-

1) Plut. St. rep. 6. Diog. VII, 33.

2) ep. 41.: *non sunt ad coelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aures simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te Deus, tecum est, intus est.* qu. nat. II, 35: was haben die Expiationen u. s. w. zu bedeuten, wenn das Fatum unabänderlich ist? sie sind *nihil aliud, quam aegrae mentis solatia.* Vergl. auch die schöne Ausführung M. Aurels IX, 40 darüber, dass man nicht um äussere Güter, sondern nur um die rechte Gesinnung in Betreff derselben beten solle.

3) M. s. ausser ep. 95 S. 423 Bip. namentlich die Fragmente und Angaben b. Aug. Civ. Dei. VI, 10 Lact. Instit. II, 2. Zu dieser Polemik gegen die Volksreligion gehört auch der mit der römischen Religionsweise so unvereinbare Satz benef. IV, 19: *Deos nemo sanus timet*, und die schöne Begründung dieses Satzes De ira II, 27.

4) N. D. II, 24, 63: *alia quoque ex ratione et quidem physica fluxit multitudo Deorum; qui induti specie humana fabulas poëtis suppeditaverunt hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est . . . physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.* Noch stärker äussert sich der Stoiker, ohne Zweifel nach griechischem Vorbild, c. 28 über die *commentitii et ficti Dei*, die *superstitiones paene aniles*, die *futilitas summaque levitas* der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellungen.

5) Von dem Epikureer Phädrus Col. 2 seiner Fragmente nach Petersens Ergänzung; vgl. Cic. N. D. I, 14, 36. II, 17, 45. Diog. VII, 147.

messenen Form einen wesentlich wahren Inhalt zu entdecken, und sie waren demgemäss bemüht, die relative Berechtigung des bestehenden Glaubens darzuthun. Wiewohl sie nämlich den Namen der Gottheit im vollen und ursprünglichen Sinn nur dem Einen Urwesen zugestehen konnten, so nahmen sie doch keinen Anstand, auch alles dasjenige, worin sich die Eine göttliche Kraft auf besondere Art kundgiebt, in beschränkter und abgeleiteter Weise ein Göttliches zu nennen. Sie unterschieden demnach mit Plato zwischen dem ungewordenen und unvergänglichen Gott und den gewordenen und vergänglichen Göttern [1], oder zwischen Gott als dem Schöpfer und Beherrscher der ganzen Welt und den Einzelgöttern, d. h. zwischen der allgemeinen in der Welt wirkenden göttlichen Kraft als Einheit und den einzelnen Theilen und Aeusserungen derselben [2], und wenn sie jene mit dem Namen des Zeus bezeichneten, so deuteten sie auf diese die übrigen Göttergestalten. Im Besonderen sind es vier Klassen von Dingen, welchen die Stoiker die Göttlichkeit in diesem abgeleiteten Sinne zuerkannten. Zunächst und vor Allem die Gestirne, die schon Plato als die gewordenen Götter, und Aristoteles als ewige göttliche Wesen bezeichnet hatte, deren Anbetung überhaupt der Naturverehrung der Alten so nahe lag. Sie schienen den Stoikern nicht blos durch ihren Glanz und ihre sinnliche Wirkung, sondern noch mehr durch die Gesetzmässigkeit ihrer Bewegung zu beweisen, dass sie von dem reinsten Stoffe, und von allem Gewordenen der göttlichen Vernunft am Meisten theilhaft seien [3], und es war ihnen mit dieser Behauptung ein solcher Ernst, dass ein stoischer Philosoph von der schwerfälligeren Frömmigkeit des Kle-

1) Plut. St. rep. 38. c. not. 31, 5. def. orac. 19.

2) Diog. VII, 147. Sen. b. Lact. Inst. I, 4.

3) Die Belege wurden schon früher gegeben, ich verweise daher hier nur auf Cic. N. D. I, 14 f. II, 15 ff.

anthes sich so weit vergessen konnte, den grossen Vertheidiger der zwiefachen Erdbewegung, Aristarch von Samos, als einen antiken Galilei vor allen Hellenen der Gottlosigkeit anzuklagen, weil er die Hestia des Weltalls aus ihrer Stelle verrücken wolle [1]). Zu dieser Vergötterung der Gestirne gehört es auch, wenn Zeno (oder seine Schule) die Jahre, Monate nnd Jahreszeiten Götter nannte [2]), wobei wir uns nur aus dem früher Angeführten erinnern müssen, dass diese von dem stoischen Realismus auf ihr materielles Substrat, die Himmelskörper zurückgeführt wurden. Wie die Gestirne die reinste Erscheinung, so sind die Elemente die ersten besonderen Gestaltungen des göttlichen Wesens, und die allgemeinsten Substrate für die Wirksamkeit der göttlichen Kräfte, natürlich, dass der Alles durchdringende göttliche Geist nicht blos in seiner Urgestalt, sondern auch in den abgeleiteten Formen der Luft, des Wassers, der Erde, des elementarischen Feuers verehrt wurde [3]). Auch alles Uebrige jedoch, was durch seine Brauchbarkeit für die Menschen ein besonderes Maass der wohlthätigen göttlichen Kraft offenbart, schien den Stoikern eine göttliche Ehre zu verdienen, die sich freilich eigentlich nicht auf diese Dinge, als solche, sondern auf die in ihnen wirkenden Kräfte beziehen sollte; sie nahmen daher keinen Anstand, die Früchte und den Wein und andere Gaben der Götter mit Götternamen zu bezeichnen [4]). Wie hätten sie sich dann aber der Anerkennung entziehen können,

1) Plut. de facie in orbe lunae c. 6, 3.
2) Cic. N. D. I, 14, 36.
3) Cic. N. D. I, 15, 39 f. II, 26. Diog. VII, 147 u. A. s. u.
4) Plut. de Is. c. 66. Cic. a. a. O. II, 23, 60. I, 15. 38, wo diese Ansicht namentlich Zeno's Schüler Persäus beigelegt wird. Krische (Forschungen I, 442) erinnert hiebei mit Recht an die Behauptung des Prodikus (Cic. N. D. I, 42, 118. Sextus Math. IX, 18), dass die Alten Alles, was den Menschen nütze, vergöttert haben.

dass mit anderen wohlthätigen Wesen namentlich auch die Heroën der Vorzeit religiös zu verehren seien, die von der Sage als Wohlthäter der Menschheit gepriesen wurden, da sich doch in ihnen der göttliche Geist nicht blos unter den niedrigeren Formen der *ἕξις*, wie in den Elementen, oder der *φύσις*, wie in den Pflanzen, sondern in der vernünftigen Seele selbst darstellte? Solche vergötterte Menschen lieferten ihrer Ansicht nach, welche hierin mit der bekannten Theorie des Euemerus zusammentrifft, einen bedeutenden Beitrag zu der Masse der Volksgottheiten, und sie selbst hatten gegen diesen Kultus nichts einzuwenden [1]). Dieselbe Heroënverehrung war es auch, an welche sich ihnen der Dämonenglaube [2]) anknüpfte. Zwar sind wir darüber nicht näher unterrichtet, ob und wie Chrysippus die Annahme schlechter Dämonen begründete, welche die ihnen anvertrauten Geschäfte in der Welt vernachlässigen [3]), und ebensowenig wissen wir, ob diese von Chrysipp selbst, wie es scheint, nur hypothetisch ausgesprochene Annahme der Schule überhaupt angehörte; dagegen lag die Vorstellung wohlthätiger Dämonen unmittelbar in der Lehre von den wegen ihrer Verdienste um die Menschheit vergötterten Seelen der grossen Männer. Dieselbe Göttlichkeit kommt

1) Cic. II, 24. I, 15 (die letztere Stelle schreibt diese Lehre im Besonderen dem Persäus und Chrysipp zu). Plut. pl. ph. I, 6, wo im Ganzen sieben Klassen von Göttern aufgezählt sind; Diog. VII, 151. Tert. ad nat. II, 2. 14 wornach Zeno's Schüler Dionysius dreierlei Götterwesen unterschied, Gestirne, unsichtbare Götter (Elementargeister) wie Neptun, und Heroën.

2) Diog. a. a. O. Plut. Is. et Os. 25.

3) Plut. St. rep. 37, 2. Def. orac. 17. Diese *φαῦλοι δαίμονες* sind übrigens nicht böse Geister im jüdisch-christlichen Sinn, sondern nur Schutzgeister, die ihrer Pflicht schlecht nachkommen. Die *δαίμονες κακοὶ* des Sallust. De mundo S. 266 f., an welche Villoison zum Cornutus S. 553 erinnert, sind, wie bemerkt, nicht stoisch, sondern Platonisch.

aber, wie wir wissen, der Menschenseele überhaupt zu, und insofern konnten sich die Stoiker die Vorstellung gefallen lassen, dass jeder Einzelne seinen Dämon habe [1]; doch wird wenigstens von den jüngeren Vertretern der Schule mit aller Bestimmtheit erklärt, dass unter diesem Dämon nichts Anderes zu verstehen sei, als die jeder Seele inwohnende göttliche Kraft, d. h. die geistige Persönlichkeit des Menschen selbst, nach der Seite ihrer Gottverwandtschaft betrachtet [2], so dass auch hier ein rein philosophischer Gedanke als Inhalt der religiösen Vorstellung übrig bleibt.

Dieser Inhalt ist aber freilich, dem Obigen zufolge, in den Darstellungen der Dichter und den Mythen der Volksreligion fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt, und es bedarf einer wissenschaftlichen Vermittlung zwischen dem philosophischen und dem populären Bewusstsein, damit das erstere seine Gedanken in den Gebilden des letztern wiedererkenne. Diese Vermittlung liegt nun für die Stoiker, wie später für ihre jüdischen und christlichen Nachfolger auf diesem Wege, in der allegorischen Auslegung, von welcher sie zuerst, so viel uns bekannt ist, diesen ausgedehnten Gebrauch gemacht haben, um die Kluft zwischen einer ältern und einer von ihr wesentlich abweichenden neuen Bildungsform zu überbrücken [3]. Schon Zeno, noch mehr aber Kleanthes, Chry-

1) Sen. ep. 110: *sepone in praesentia quae quibusdam placent: unicuique nostrûm paedagogum dari Deum, non quidem ordinarium sed hunc inferioris notae ... ita tamen hoc seponas volo, ut memineris majores nostros qui crediderunt hoc Stoicos fuisse.*

2) Posidon. b. Galen de Hippocr. et Plat. V, 168 Chart.: *τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι.* Sen. ep. 41. Epikt. Diss. I, 14, 12 ff. Antonin V, 27: *ὁ δαίμων ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Ebd. 10. II, 13. III, 3. 16. Die ganze Vorstellung stammt aus Plato Tim. 90, A.

3) Hatte es auch schon früher nicht an einzelnen allegorischen My-

sippus und ihre Nachfolger bemühten sich, in den Göttern des Volksglaubens und in den Erzählungen von diesen Göttern naturphilosophische Ideen (den λόγος φυσικὸς, die *physica ratio*) nachzuweisen [1]). Sie hielten sich dabei namentlich an die Homerischen und Hesiodischen Gedichte, diese Bibel der Griechen [2]), ohne doch die übrige Mythologie von dem Bereich ihrer Erklärung auszuschliessen. Ein Hauptmittel für ihre Deutungen waren ihnen, wie neueren Symbolikern, jene willkührlichen etymologischen Spielereien, von denen uns in der Schrift des Cornutus [3]) und anderwärts so viele Beispiele überliefert sind. Wie die meisten Allegoristen, wussten auch sie hermeneutische Grundsätze aufzustellen, die *in thesi* verständig genug lauten [4]), ihre Praxis zeigt aber nur zu deutlich, dass

thendeutungen gefehlt, und waren besonders die Cyniker den Stoikern auch in dieser Beziehung, wiewohl mehr durch ethische, als durch physische Erklärungen, vorangegangen (s. Krische S. 234. 245 f.), so findet sich doch eine grundsätzliche und durchgreifende Anwendung dieser Erklärungsweise auf die Mythologie, so viel wir wissen, zuerst bei den Stoikern.

1) Cic. N. D. II, 24, 63, s. o.

2) Schon Zeno schrieb in diesem Sinn über alle Theile der Homerischen Gedichte und deutete Hesiodische Mythen (Dio Chrysost. Or. 53, S. 275. Diog. VII, 4. Krische S. 393 ff.); ebenso Kleanthes (Diog. VII, 175. Phädr. Fragm. col. 3. Plut. de aud. poët. 11. Krische 433) und Persäus (Dio Chrysost. a. a. O.); Chrysipp erklärte Homerische, Hesiodische, Orphische und Musäische Dichtungen (Phädr. col. 3. Galen de Hipp. et Plat. III, 8. S. 130 f. Krische 391. 479), und Diogenes folgte ihm hierin (Phädr. col. 5 f. Cic. N. D. I, 15, 41). Vgl. auch Plut. Def. orac. 12 in.

3) L. Annaeus Cornutus de natura Deorum. Ex schedis J. B. C. d' Ansse de Villoison rec. F. Osann. Gött. 1844. Corn. war zwar einer der jüngeren Stoiker, ein Zeitgenosse Seneca's, aber es ist ausgemacht, dass seine Mythenerklärung durchaus frühere wiedergiebt.

4) Corn. S. 80 f.: *δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τὲς μύθες, μηδ' ἐξ ἑτέρε τὰ ὀνόματα ἐφ' ἕτερον μεταφέρειν, μηδ' εἴ τι προσεπλάσθη ταῖς κατ' αὐτὲς παραδεδομέναις γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ συνιέντων ἃ αἰ-*

ihnen auch diese scheinbar rationalen Grundsätze nur ein Mittel zu desto ausschweifenderer Willkühr waren, und dass dieser Praxis auch die Theorie entspreche, dafür soll schon der Stifter der Schule, nach dem Vorgang des Antisthenes, durch die Behauptung gesorgt haben, welche gleichfalls in der Folge hinsichtlich der jüdischen und christlichen Religionsurkunden wiederholt wurde, dass Homer nur in einem Theil seiner Aussprüche der Wahrheit, in andern der gewöhnlichen Meinung gemäss rede[1]). Wir sehen so die Stoiker mit dem Apparat zur umfassendsten allegorisch-dogmatischen Exegese schon vollständig ausgerüstet.

Fragen wir nun, wie sie von hier aus die griechische Götterlehre im Besonderen auffassten, so zieht vor Allem der Gegensatz zwischen Zeus und den übrigen Göttern unsere Aufmerksamkeit auf sich. Aus ihrem pantheistischen Monotheismus ergab sich von selbst, dass der Unterschied beider, in der griechischen Mythologie nur ein gradueller, zu einem specifischen, ja absoluten erhoben und mit der Unterscheidung des unvergänglichen Gottes von den gewordenen Göttern gleichgesetzt werden musste. Zeus ist den Stoikern, wie ihrem Vorgänger Heraklit, das Eine Urwesen, welches alle Dinge und alle Götter hervorgebracht hat, und wieder in sich zurücknimmt, das Weltganze als Einheit, das Urfeuer, der Weltgeist, die allgemeine Vernunft, das allgemeine Gesetz oder Verhängniss u. s. w.[2]). Alle übrigen Götter sind als Theile

νίττονται κεχρημένων δ' αὐτοῖς ὡς τοῖς πλάσμασιν ἀλόγως τίθεσθαι.

1) Dio Chrysost. Or. 53. p. 276 (Reiske) über Zeno's Commentare zu den homerischen Gedichten: *ὁ δὲ Ζήνων ἐδὲν τῶν τε Ὁμήρου λέγει, ἀλλὰ διηγέμενος καὶ διδάσκων, ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν . . . ὁ δὲ λόγος ἔτος Ἀντισθένειός ἐςι πρότερον . . . ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ ἐξειργάσατο αὐτὸν ἐδὲ κατὰ τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.*

2) Besondere Belege sind, auch nach dem Früheren, kaum nöthig;

der Welt auch nur Theile und Erscheinungsformen des Zeus, nur besondere Benennungen des Einen Gottes, des vielnamigen [1]: derjenige Theil des Zeus, welcher als Aether in der obersten Region bleibt, und auch den Zeusnamen selbst vorzugsweise führt, heisst Athene, der, welcher sich in Luft verwandelt, Here (Ἥρα von ἀὴρ), der, welcher in elementarisches Feuer übergeht, Hephäst, der, welcher zu Wasser wird, Poseidon, der Erde gewordene Demeter oder Hestia [2]; derselbe Zeus ist aber auch, in anderer Beziehung, Hermes, Dionysos und Herakles [3]. Die Moiren, deren Namen nach Plato's Vorgang erklärt werden, bezeichnen die Gottheit als das

statt aller vgl. man den Hymnus des Kleanthes, Plut. St. rep. 38, 5 f. c. not. 36. aud. poët. c. 11. Phädr. col. 1. Diog. VII, 147. Corn. S. 7 ff. 26 ff. 35. 38. Ebd. findet man auch die oft berührten Etymologien des Zeusnamens: Zeus von ζῆν oder ζέειν, die Flexionsformen Διός u. s. w. von διά, ὅτι δι' αὐτὸν τὰ πάντα u. s. f. Vgl. Villoison und Osann z. d. St., die auch für's Folgende, in ihren Anmerkungen zu den betreffenden Stellen, weitere Belege geben. Dieselben z. Corn. p. 6 über die Ableitung des θεὸς von θέειν oder τιθέναι, des αἰθὴρ von αἴθειν oder ἀεὶ θέειν u. s. f. Ein Theil dieser Etymologien ist bekanntlich schon platonisch.

1) Πολυώνυμος, wie ihn Kleanth V. 1 anredet, vgl. Corn. S. 29; die weitere Ausführung dieser pantheistischen Idee findet sich in der Lehre der neuplatonischen Mystik von der Allnamigkeit Gottes.

2) Diog. VII, 147. Cic. N. D. II, 26. Phaedr. fragm. col. 2—5. Corn. S. 10. 12. 13. 98 ff. 156. Plut. de Is. c. 40. Dass Diog. den Hephäst unrichtig das künstlerische Feuer, statt des elementarischen nennt, den künstlerischen Feuergott der gewöhnlichen Mythologie mit dem πῦρ τεχνικὸν, der schöpferischen Lebenswärme der Stoiker verwechselnd, bemerkt Krische S. 399 mit Berufung auf Plut. de Is. 66; vgl. die bestimmte Aussage des Cornutus S. 99 nebst Villoison S. 507 ff. — Auf das elementarische Verhältniss der oberen Luft zu der unteren bezog sich ohne Zweifel auch die Deutung des obscönen samischen Bildes, welche Diog. VII, 187 f. Orig. c. Cels. IV. 48 dem Chrysipp vorwirft.

3) Sen. benef. IV, 8.

Verhängniss[1]), die Chariten, über welche Chrysipp gleichfalls ausführlich etymologisirt hatte, das wohlthätige Wesen des Göttlichen[2]), die Musen den göttlichen Ursprung der Bildung[3]). Apoll ist die Sonne, Artemis der Mond; über ihre Namen, Gestalt und Attribute scheinen die Stoiker, namentlich Kleanthes, für welchen die Sonne als Sitz der weltregierenden Kraft besondere Bedeutung hatte, viel gegrübelt zu haben[4]). Dass Dionysos der Wein sein soll, Demeter die Frucht, ist bereits bemerkt worden; aber wie in dieser die Erde und ihre nährende Kraft, so wurde in jenem zugleich das Princip des Naturlebens überhaupt, der zeugende und ernährende Lebenshauch gefunden[5]), und da dieser nach Kleanthes von der Sonne ausgeht, konnte Kleanthes um so eher auch diese in dem Weingott dargestellt finden[6]). Die Mythen von der Geburt des Dionysos, seiner Zerreissung durch die Titanen, seinem Gefolge u. s. w.[7]), vom Raub der Persephone[8]), von der Geburt der Latoniden und der

1) Corn. 38. Stob. Ekl. I, 180.

2) Corn. 55. Sen. benef. I, 3. Nach Phaedr. col. 4 bezog Chrysipp die Chariten auf τὰς ἡμετέρας καταρχὰς καὶ τὰς ἀνταποδόσεις τῶν εὐεργεσιῶν, d. h. er deutete die Vorstellung moralisch.

3) Corn. 43. Ebd. 32 über die Erinnyen, 37 über die Λιταὶ, 171 über die Horen; vgl. Phaedr. col. 2.

4) Corn. 191. 206 und was Villoison z. d. St. aus Heraklides u. A. beibringt. Phädr. col. 5. Cic. N. D. II, 27, 68. Macrob. Sat. I, 17. Krische S. 427 f. Die von Macrob. dem Chrysipp beigelegte Ableitung des Apollonamens vom *α privativum* und πολὺς bezeichnet Plotin. V, 5, 6 als neupythagoreisch.

5) Plut. de Is. 40 und dazu Krische S. 400.

6) Macrob. Sat. I, 18. Kleanthes leitete den Namen Dionysos von διανύσαι ab, weil die Sonne täglich den Lauf um die Welt vollbringe: dass die Identificirung des Apoll mit Dionys vor und nach ihm häufig war, ist bekannt, und wird gerade von Macrobius a. a. O. ausführlich nachgewiesen.

7) Corn. 172 ff.

8) Cic. N. D. II, 26, 66. Plut. de Is. 40. 66, wo die Φερσεφόνη nach Kleanth als τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα definirt wird. Osann z. Corn. S. 341. 343.

Erlegung des Drachen Python durch Apollo [1]) boten ebenso, wie die Namen dieser Gottheiten, reichen Stoff zu Deutungen im Geschmack der Schule. Eine ähnliche charakteristische Erklärung der Erzählung von der Geburt der Athene ist uns aus Chrysipp noch erhalten [2]), welchem Diogenes auch hierin folgte [3]). Den Namen des Ares leitete Chrysipp von *ἀναιρεῖν* her [4]). Herakles ist nach Cornutus [5]) die in der Welt waltende Vernunft, auf die er seine Attribute und Schicksale zu deuten bemüht ist; aber Kleanths Erklärung der zwölf Arbeiten ist selbst ihm zu viel. Bei Pan legte schon der Name die Beziehung auf das All nahe; die dichtbehaarten Bocksfüsse des Gottes auf die Dichtigkeit der Erde, die menschliche Gestalt der oberen Theile dagegen darauf zu beziehen, dass die weltregierende Kraft oben wohne [6]), diese und ähnliche Deutungen kosten den Stoiker keine Ueberwindung. Hiegegen war es fast noch ein Kleines, wenn der Titane Japetos als *Ἰάφετος* von der Sprache, *Κοῖος* dagegen nach jonischem Dialect von der *ποιότης* erklärt wurde [7]). Schliesslich möge noch des Mythus vom Uranos und Kronos erwähnt werden, dessen künstliche Deutung uns Cicero [8]) aufbewahrt hat; wer weitere Beispiele stoischer Allegorie sucht,

1) Corn. 10. Macrob. I, 17 nach Antipater.

2) B. Galen de Hippocr. plac. III, 8 s. o.

3) Phädr. fragm. col. 5 (wozu Krische 489 ff.) Dieselbe Stelle theilt auch einige ächt stoische Erklärungen von den Beinamen der Göttin mit: *Ἀθηνᾶ* sei so viel als *Ἀθήλη* (= *ἡ μὴ θηλάζουσα*), und *Τριτογένεια* gehe auf die drei Haupttheile der Philosophie.

4) Plut. Amator. 13, 15.

5) S. 187 ff. vgl. Sen. a. a. O.

6) Corn. 148 ff.

7) Corn. 91 f. und dazu Osann, der ebenso, wie Krische, S. 397, auch die Parallelen aus den Schol. in Hesiod. Theog. p. 482 u. A. beibringt.

8) N. D. II, 24, 63 f. (wozu Krische S. 397 f.) Etwas anders Corn. 21 ff. Noch anders Macrob. Sat. I, 8, doch wohl nach stoischer Quelle.

wird sie bei Cornutus und seinen Auslegern leicht finden.

Sehr bezeichnend für die Stellung der Stoiker zur positiven Religion sind auch ihre Ansichten über die Mantik. Welche grosse Bedeutung sie der Weissagungskunst beilegten, erhellt schon aus dem Fleisse, den die Häupter der Schule ihrer Besprechung zuwandten; im Besondern wird uns Chrysipp als derjenige genannt, welcher dem stoischen Dogma auch nach dieser Seite hin seine endgültige Gestalt gegeben hat[1]). Die gewöhnlichen Vorstellungen von Vorbedeutungen und Orakeln konnten sich unsere Philosophen nun freilich nicht aneignen; die Voraussetzung, dass die Gottheit in menschlicher Weise nach Zweckbegriffen auf Einzelnes wirke, und Dem oder Jenem einen bestimmten Erfolg ausnahmsweise vorherverkündige, mit Einem Wort, das Wunderbare des gewöhnlichen Weissagungsbegriffs, konnte in einem so streng geschlossenen physikalischen System keinen Raum finden[2]). Statt nun aber mit ihren epikureischen Gegnern zu schliessen, dass es mit der Weissagung überhaupt

1) Cic. Divin. I, 3, 6: *cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paulo uberiora fecisset, accessit acerrimo vir ingenio Chrysippus, qui totam de divinatione duobus libris explicavit sententiam, uno praeterea de oraculis, uno de somniis; quem subsequens unum librum Babylonius Diogenes edidit ejus auditor: duo Antipater: quinque noster Posidonius.*

2) Cic. I, 52, 118: *non placet Stoicis, singulis jecorum fissis aut avium cantibus interesse Deum; neque enim decorum est, nec Diis dignum, nec fieri ullo pacto potest.* Aehnlich Sen. qu. nat. II, 32, wo der Unterschied der stoischen von der gewöhnlichen Ansicht dahin angegeben wird, dass nach jener die Augurien nicht *quia significatura sunt, fiant,* sondern *quia facta sunt significent;* vgl. c. 42: es sei eine ungereimte Meinung, dass Jupiter die Blitze schleudere, welche den Unschuldigen so oft treffen, als den Schuldigen; es sei diess nur *ad coërcendos animos imperitorum* ersonnen.

nichts sei, schlugen die Stoiker den umgekehrten Weg ein, das Wunderbare, was sie als solches nicht annehmen konnten, für ein natürlich Gesetzmässiges zu erklären [1]), es spekulativ zu deduciren, und der treffliche Panätius der ist Einzige, von dem uns berichtet wird, dass er auch hier durch Bestreitung der Vorbedeutungen und der Weissagung die Selbständigkeit seines Urtheils gewahrt habe [2]). Wie in neuerer Zeit Leibnitz und so viele Andere vor und nach ihm die Wunder durch die Annahme ihrer Präformation aus zufälligen und übernatürlichen in gesetzmässige Erfolge, in Glieder des allgemeinen Naturzusammenhangs verwandeln zu können geglaubt haben, so suchten schon die Stoiker die Vorzeichen und die Weissagung durch die Voraussetzung eines natürlichen Zusammenhangs zwischen dem Zeichen und dem Geweissagten zu retten, und die Vorbedeutungen als die natürlichen Symptome gewisser Vorgänge zu begreifen [3]); auf

1) In anderem Sinn und ausser diesem theologischen Zusammenhang hatte schon Aristoteles, wie im 2ten Th. S. 458 gezeigt ist, das Wunderbare für etwas vom allgemeineren Standpunkt aus Natürliches erklärt.

2) Cic. Div. I, 3, 6 (nach dem vorhin Angeführten): *sed a Stoicis vel princeps ejus disciplinae Posidonii doctor discipulus Antipatri degeneravit Panaetius, nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebd. I, 7, 12. II, 42, 88. Acad. II, 33, 107. Diog. VII. 149.

3) Sen. qu. nat. II, 32: *nimis illum [Deum] otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia aliis exta disponit. Ista nihilominus divina ope geruntur. Sed non a Deo pennae avium reguntur nec pecudum viscera sub securi formantur. Alia ratione fatorum series explicatur . . . quidquid fit alicujus rei futurae signum est . . . cujus rei ordo est etiam praedictio est* u. s. w. Cic. Div. I, 52, 118 (nach dem oben Angeführten): *sed ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent alia in extis, alia in avibus* u. s. w. c. 55, 125 ff. nach Posidonius: da Alles dem Fatum, d. h. dem Naturzusammenhang gemäss geschieht [man bemerke, wie bei unsern spekulativen Orthodoxen, den rationalen Vordersatz für den irrationalen Nachsatz], so lassen sich die Wir-

die Einwendung aber, dass es in diesem Fall viel mehr Vorzeichen geben müsste, antworteten sie: es gebe deren auch wirklich unzählige, nur wissen wir die wenigsten zu deuten[1]). Das Verständniss dieser Zeichen sollte theils Sache einer natürlichen Begabung und Stimmung, theils Sache der Kunst sein[2]); in ersterer Beziehung glaubten die Stoiker, wie Plato und das ganze Alterthum, dass der Sinn für die höheren Offenbarungen vorzugsweise im Zustand der Bewusstlosigkeit, im Schlaf und noch mehr in der Ekstase aufgehe[3]); um indessen auch auf der subjektiven Seite das Wunder möglichst zu entfernen, beriefen sie sich auf die in der ganzen Welt verbreitete göttliche Kraft, durch welche z. B. der Haruspex geleitet werden sollte, ein so oder so beschaffenes Opferthier zu wählen[4]). Wiewohl aber Vorbedeutung und Mantik hiernach mit andern Naturerfolgen in Eine Reihe zu stellen wären, und mit der sittlichen und religiösen Beschaffenheit des Menschen in keinem Zusammenhang stehen würden[5]), so wurden sie doch von den Stoikern als der augenscheinlichste Beweis der göttlichen Vorsehung gepriesen[6]), ja die Schule liess sich von ihrem

kungen aus den Ursachen, mithin auch aus den gewisse Ursachen anzeigenden Merkmalen, (d. h. den Prodigien u. s. w.) erschliessen. Vgl. auch I, 8, 13.

1) Sen. a. a. O.

2) Cic. Div. I, 18, 34. 56, 127.

3) Cic. a. a. O. c. 55, 126. 57, 129. Plut. pl. phil. V, 1.

4) Cic. a. a. O. II, 15, 35: Chrysipp, Antipater und Posidonius behaupten: *ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa mundo sit.* Auch hier lässt uns die Parallele mit neueren Wundertheorien nicht im Stich; ähnlich haben diese das Wunder durch die Immanenz Gottes in der Welt zu begründen versucht.

5) Vgl. M. Aurel. IX, 27: man solle auch denjenigen wohlwollen, die man nicht achten könne; *φύσει γὰρ φίλοι, καὶ οἱ θεοὶ δὲ παντοίως αὐτοῖς βοηθοῦσι, δι' ὀνείρων, διὰ μαντειῶν, πρὸς ταῦτα μέντοι πρὸς ἃ ἐκεῖνοι διαφέρονται.*

6) Cic. N. D. II, 5, 13. 65, 162 f.

orthodoxen Eifer zu der Behauptung fortreissen, aus der Existenz der Götter folge die Existenz der Divination ebenso nothwendig, wie jene aus dieser[1]). Musste aber schon dieser apriorische Beweis für die Wirklichkeit der Weissagung nothwendig mehr erbaulich, als wissenschaftlich, ausfallen, so sind die Erfahrungsbeweise wo möglich noch schwächer, welche theils auf den *consensus gentium*[2]), theils auf die von Chrysipp und Antipater emsig gesammelten Erzählungen von eingetroffenen Träumen und Orakeln gebaut wurden[3]). Das Hauptinteresse dieser Beweisführung liegt für uns darin, dass sie uns zeigt, bis zu welchem kritiklosen Aberglauben die Stoiker in ihrer Vertheidigung der Volksreligion fortgiengen[4]).

§. 35.

Die stoische Ethik.

So ausführlich auch Physik und Dialektik von den Stoikern behandelt wurden, so liegt doch der eigentliche Kern ihrer philosophischen Weltansicht, wie wir schon früher gezeigt haben, in der Ethik, und selbst die Physik, dieser „göttlichste Theil der Philosophie," ist in letzter Beziehung nur die wissenschaftliche Vorbereitung

1) Cic. Div. I, 5, 9: *ego enim sic existimo: si sint ea genera divinandi vera de quibus accepimus quaeque colimus, esse Deos, vicissimque si Dii sint, esse qui divinent. Arcem tu quidem Stoicorum, inquam, Quinte defendis* u. s. w. Ebd. 38, 82: stoischer Beweis für die Divination: *si sunt Dii neque ante declarant hominibus quae futura sunt, aut non diligunt homines, aut quid eventurum sit ignorant, aut existimant, nihil interesse hominum, scire quid futurum sit, aut non censent esse suae majestatis praesignificare hominibus quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem Dii significare possunt. At neque non diligunt nos* u. s. w.

2) Cic. a. a. O. I, 6, 11 ff.

3) A. a. O. I, 19, 37. 20, 39.

4) Einiges Weitere, was die stoische Lehre von der Divination betrifft, aber philosophisch bedeutungslos ist, s. b. Cic. Div. I, 52, 118. II, 11, 26. Stob. Ekl. II, 238. Macrob. Somn. Scip. I, 3.

für jene. In der Ethik muss daher der Geist des stoischen Systems am Unmittelbarsten zum Vorschein kommen, und ebenso lässt sich zum Voraus erwarten, dass dieser Theil desselben mit besonderer Sorgfalt behandelt sein werde. Dass diess auch wirklich der Fall war, sehen wir aus unseren Quellen, welche gerade hier reichlich genug fliessen, um uns von dem Inhalt der stoischen Sittenlehre mit genügender Vollständigkeit zu unterrichten; dagegen lauten die Nachrichten über die formale Gliederung derselben so verworren und widersprechend, und die Stoiker selbst scheinen auch wirklich hierin so ungleich verfahren zu sein, und Wiederholungen so wenig gescheut zu haben, dass es kaum möglich sein dürfte, für die Darstellung ihrer Lehren sich an eine von den überlieferten Eintheilungen zu halten[1]). Indem wir daher unsern Stoff

1) Die Hauptstelle b. Diog. VII, 84 lautet: τὸ δὲ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον u. s. w. ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ὡς ἂν ἀρχαιότεροι ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον. Man kann hier allerdings über die Interpunktion des ersten Satzes (die ich desshalb weggelassen habe), und demgemäss auch über den Sinn desselben zweifelhaft sein; doch weist schon die Ausdrucksweise darauf hin, dass die drei ersten Glieder die Haupteintheilung, die sechs folgenden die weitere Unterabtheilung enthalten, dass demnach die Ethik des Chrysipp und seiner Nachfolger in die drei Hauptheile περὶ ὁρμῆς, π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν, π. παθῶν, zerfiel. Hiemit stimmt Epiktet Diss. III, 2 theilweise zusammen, wenn er in der Anleitung zur Tugend drei τόποι unterscheidet: ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, der im Folgenden auch ὁ π. τὰ πάθη genannt wird, ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, und endlich ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. Der erste von diesen Theilen würde dem dritten des Diog., der zweite seinem ersten entsprechen; dagegen scheint der Abschnitt π. ἀγαθῶν καὶ κακῶν nicht in dem dritten Epiktets zu stecken, welcher sich vielmehr nach

so vertheilen, wie er uns den deutlichsten Einblick in die Eigenthümlichkeit und den inneren Zusammenhang der stoischen Sätze zu gewähren scheint, so unterscheiden wir zunächst die allgemeine und die specielle Moral, innerhalb der ersteren sodann diejenigen Bestimmungen, welche das sittliche Ideal der Stoiker als solches dar-

dem Folgenden auf die von Diog. nicht ausdrücklich erwähnte dialektische Sicherung der sittlichen Grundsätze bezieht, sondern eher in dem ersten, von den *ὀρέξεις* und *ἐκκλίσεις* handelnden Hauptstück. Von den beiden Genannten weicht dann wieder Stobäus ab, wenn er in seiner Uebersicht über die stoische Ethik Ekl. II, c. 7 zuerst S. 90 ff. von den Gütern, den Uebeln und den Adiaphoren handelt, und in diesem Abschnitt auch die Tugendlehre ausführlich bespricht, hierauf S. 158 zu der Lehre vom *καθῆκον* und von den Trieben übergeht, an diese S. 166 die von den Affekten (*πάθη*) anschliesst, sodann S. 186 ff. eine Erörterung über die Freundschaft einschiebt, um endlich S. 192 bis 242 mit einer ausführlichen Abhandlung über die *ἐνεργήματα* (*κατορθώματα, ἁμαρτήματα, οὐδέτερα*) zu schliessen, deren grösserer Theil der Schilderung des Weisen und des Thoren gewidmet ist. Vergleichen wir weiter Sen. ep. 95 S. 427 Bip., so wird hier aus Posidonius angeführt, dass nicht nur die *praeceptio*, sondern auch die *suasio, consolatio* und *exhortatio* nebst der Aetiologie und der Ethologie (so ist mit dem neuesten Herausgeber zu lesen) nothwendig sei, von denen jene die Ursachen, diese die Kennzeichen der sittlichen Zustände untersuchen soll; bestimmter werden ep. 89 S. 554 drei Theile der Moral namhaft gemacht, von denen der erste den Werth der Dinge bestimmen, der zweite *de impetu* (*περὶ ὁρμῆς*), der dritte *de actionibus* handeln solle; wiewohl aber die zwei ersten Glieder der letzteren Eintheilung mit den zwei ersten des Diogenes zusammenfallen, so lässt sie sich doch in dem dritten mit seiner Darstellung nicht mehr combiniren. Ebenso wenig ist diess mit den drei von Cic. Off. II, 5, 18 genannten sittlichen Aufgaben der Fall, und noch weniger mit den drei Stücken, die Epikt. Enchir. c. 51 (76) aufzählt und Petersen phil. Chrys. fund. S. 260 mit den drei Haupttheilen der Ethik bei Seneca identificirt. Aus diesem Gewirre zwiespältiger Angaben auch nur die Haupteintheilung der stoischen Ethik festzustellen, scheint mir unmöglich, und nur so viel ist wahrscheinlich, dass die Stoiker hierin selbst nicht einig waren. Petersens Versuch a. a. O. S. 258 ff. ist, wie ich glaube, verfehlt.

stellen, und diejenigen, welche dasselbe mit Rücksicht auf das praktische Bedürfniss modificiren. Jene selbst endlich lassen sich auf drei Gesichtspunkte zurückführen: die Erörterung über das höchste Gut, über die subjektiven Bedingungen seiner Aneignung, und über seine Verwirklichung im Subject. Bei dem ersten von diesen drei Punkten handelt es sich um den Begriff des Guten, bei dem zweiten um den der Tugend, bei dem dritten um den des Weisen.

I. Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik.

A. Das sittliche Ideal als solches.

Die Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen knüpft sich bei den Stoikern, wie in der gesammten Moralphilosophie seit Sokrates, an die Frage über den Begriff des Guten und über die Bestandtheile des höchsten Guts, oder der Glückseligkeit. Diese glauben sie aber nur in der vernunftmässigen Thätigkeit oder der Tugend suchen zu dürfen. Der allgemeine Grundtrieb aller Wesen nämlich, so wird diess ausgeführt, ist der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe [1]). Hieraus folgt unmittelbar das Gesetz, dass jedes Wesen nach dem strebt, und dass für jedes dasjenige einen Werth (ἀξία) hat, was seiner Natur gemäss ist [2]), dass mithin das

1) Diog. VII, 85. Cic. Fin. III, 5 (vgl. Off. I, 4, 11). Dass Beide derselben Quelle folgen, erhellt ausser ihrer übrigen zum Theil wörtlichen Uebereinstimmung namentlich aus der gleichmässig eingefügten Abweisung der epikureischen Behauptung, dass das Verlangen nach Lust der Grundtrieb sei. Da sich Diog. ausdrücklich auf Chrysipp π. τέλους beruft, ist wohl eben dieser jene Quelle. Eine ganz unwesentliche Differenz ist die von Alex. Aphr. de an. II, S. 154 angeführte, dass bald unbestimmter die Selbstliebe, bald genauer die Erhaltung der eigenen Natur als Grundtrieb bezeichnet wurde.

2) Diog. VII, 87. Cic. Fin. III, 6, 20. IV, 6, 14. Stob. II, 132 f. Sen. vit. be. c. 3 u. o.

höchste Gut und der höchste Zweck, oder die Glückseligkeit, nur in dem naturgemässen Leben liegen kann[1]). Naturgemäss kann aber für den Einzelnen immer nur das sein, was mit dem Gang und Gesetz des Weltganzen, oder mit der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt[2]), und für das bewusste und vernünftige Wesen nur dasjenige, was aus der Erkenntniss dieses allgemeinen Gesetzes, aus vernünftiger Einsicht hervorgeht[3]). Denn bei der Frage nach dem Naturgemässen handelt es sich um die Uebereinstimmung mit der Grundzusammensetzung jedes Wesens, diese liegt aber für den Menschen nur in der Vernunft[4]). Ob man daher den Grundsatz des naturgemässen Lebens unbestimmter in der Forderung des *ὁμολογουμένως ζῆν* ausdrückte, oder genauer *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* sagte, und ob man im letztern Fall die *φύσις*

1) Stob. II, 138. Diog. VII, 88. Plut. c. not. 27, 9. Ebd. u. Sext. Math. XI, 30. Stob. II, 78. 94 u. ö. finden sich formelle Definitionen des *ἀγαθὸν*, des *τέλος*, der *εὐδαιμονία*. Die letztere wird durch *εὔροια βίου* umschrieben. Verschiedene Formeln für den Begriff des naturgemässen Lebens s. b. Clem. Al. Strom. II, 416 Sylb.

2) Diog. VII, 88: *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ἐςὶ κατ' ἀρετὴν αὐτοῦ καὶ τὴν τῶν ὅλων οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅπερ ἐςὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ . . εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάςῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.* Weiteres über den Begriff des allgemeinen Gesetzes, mit Beziehung auf Cic. N. D. I, 14, 36. 15, 40, s. b. Krische Forschungen I, 370 ff. 475 f.

3) Stob. II, 160: *διττῶς θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις.* M. Aur. VII, 11: *τῷ λογικῷ ζώῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐςὶ καὶ κατὰ λόγον.* Vgl. VIII, 7.

4) Sen. ep. 121, S. 129: *omne animal primum constitutioni suae conciliari: hominis autem constitutionem rationalem esse: et ideo conciliari hominem sibi non tanquam animali sed tanquam rationali.* (Vgl. vorher: *constitutio est principale animi quodam modo se habens erga corpus*). Diog. VII, 85.

auf die Natur überhaupt oder mit bestimmterer Unterscheidung theils auf die gemeinsame, theils auf die menschliche Natur bezog[1]), die Meinung kann immer nur die sein, dass sich das Leben des Einzelnen dem Ziele der Glückseligkeit in demselben Maass nähere oder von ihm entferne, in dem es mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufs und der vernünftigen Menschennatur[2]) übereinstimmt oder im Zwiespalt liegt. Die Vernünftigkeit des Lebens aber, die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung, ist mit Einem Worte die Tugend. Das stoische Moralprincip liess sich daher auch kurz in

1) Nach Stob. II, 132 f. Diog. VII, 89 wären die älteren Stoiker in dem Ausdruck ihres Princips nicht ganz einig gewesen: Zeno nämlich, berichtet Stob., habe als das τέλος nur das ὁμολογουμένως ζῆν bezeichnet, erst Kleanthes dem ὁμολογουμένως die Worte τῇ φύσει beigefügt, Chrysipp und seine Nachfolger die Formel durch verschiedene (für ihren Sinn unerhebliche) Zusätze erweitert. Diog. lässt §. 87 schon den Zeno das ὁμολογουμένως τῇ φύσει aussprechen, dagegen sagt er §. 89. unter dieser φύσις verstehe Chrysipp τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην, Kleanthes τὴν κοινὴν μόνην οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους. Diese Differenzen haben aber schwerlich so viel auf sich, als z. B. Ritter III, 630 annimmt. Ob Zeno dem ὁμολογουμένως das τῇ φύσει beifügte oder nicht, ist sachlich gleichgültig, denn auch im letztern Fall konnte er unter dem einstimmigen Leben nur entweder unmittelbar das mit der Natur übereinstimmende verstehen, oder wenn er dabei zunächst auch nur an die Uebereinstimmung des Lebens mit sich selbst gedacht haben sollte, so führte diess doch sofort wieder auf die Angemessenheit an die Natur des handelnden Subjekts zurück. Vgl. auch Stob. II, 158. Kleanth mag immerhin zunächst nur von der κοινὴ φύσις oder dem κοινὸς νόμος gesprochen haben, mit dessen Preise auch sein Hymnus schliesst, aber gewiss hat er die menschliche Natur nicht ausdrücklich ausgeschlossen, sondern diess ist Zuthat des Laërtiers, und Chrysipp hat die Formel insofern durch seine Fassung richtig erläutert.

2) Denn nur an diese werden wir bei der φύσις ἀνθρωπίνη Chrysipps zu denken haben; das Menschliche steht hier im Gegensatz gegen das Thierische, es bezeichnet das Gleiche, wie das λογικὸν M. Aurels.

dem Satz ausdrücken, die Tugend allein sei ein Gut, die Glückseligkeit bestehe ausschliesslich in der Tugend [1]). Oder wenn das Gute, nach dem Vorgang des Sokrates, als das Nützliche definirt wurde [2]), so war zu sagen: nur die Tugend sei nützlich, für den Schlechten dagegen sei nichts von Nutzen [3]), denn für das vernünftige Wesen liege Gut und Uebel nicht in dem, was ihm widerfährt, sondern einzig und allein in seinem Thun [4]). So ergiebt sich hier eine Lebensansicht, wornach die Glückseligkeit mit der Tugend, das Gute und Nützliche mit der pflicht- und vernunftmässigen Thätigkeit schlechthin zusammenfällt, so dass es weder ausser der Tugend ein Gut, noch innerhalb ihrer und für sie ein Uebel giebt. Wenn daher die gewöhnliche Denkweise und auch die Mehrzahl der Philosophen verschiedene Arten und Grade von Gütern unterschied, und neben den geistigen und sittlichen Eigenschaften auch körperliche Vorzüge und äussere Dinge zu den Gütern rechnete, so wollten die Stoiker jenen Unterschied und diese Zusammenstellung schlechterdings nicht

1) Diog. VII, 94. 101. Stob. II, 200 f. Sext. Pyrrh. III, 169 ff. Cic. Acad. I, 10. Parad. 1. Sen. ep. 71, S. 227. 231. Bip. ep. 118, S. 112 f. (wo namentlich auch das Verhältniss der Begriffe *honestum, bonum, secundum naturam* besprochen wird) u. A. Unter den Wendungen, in denen die Stoiker ihren Satz bewiesen, ist noch die von Cic. Fin. III, 8, 27 überlieferte hervorzuheben: *quod est bonum omne laudabile est, quod autem laudabile est omne honestum est.* Wenn nach Stob. II, 92. Diog. VII, 94 ausser der Tugend selbst auch der Tugendhafte und der durch die Tugend bewirkte Zustand im weiteren Sinn ein ἀγαθὸν genannt wurde, so ist diess für die vorliegende Frage ohne Bedeutung.

2) Stob. II, 78. 94 f. Diog. VII, 94. 98. Sext. Pyrrh. III, 169. Math. XI, 22. 25. 30. Cic. Fin. III, 10, 33.

3) Sext. a. a. O. Stob. II, 188. 202. Plut. Sto. rep. 12. c. not. 20. Cic. Off. III, 3, 11. 7, 34 (die Stoiker erklären nur das *honestum* für ein *utile,* Panätius läugne, dass die Pflicht mit dem Vortheil im Widerspruch stehen könne, denn *nihil utile quod non idem honestum, nihil honestum quod non idem utile sit*).

4) M. Aurel. IX, 16.

gelten lassen. Ein Gut ist nach ihrer Ueberzeugung nur dasjenige, was einen absoluten Werth hat; was nur um eines Andern willen oder im Vergleich mit einem Andern von Werth ist, verdient diesen Namen gar nicht; der Unterschied des Guten von dem Nichtguten liegt nicht blos im Grad, sondern in der Art; was nicht an und für sich ein Gut ist, kann es unter keinen Umständen werden [1]. Dasselbe gilt aber natürlich auch von den Uebeln: was nicht an sich ein Uebel ist, kann durch sein Verhältniss zu Anderem nicht dazu gemacht werden. Als ein Gut ist daher nur das absolut Gute, oder die Tugend zu betrachten, als ein Uebel nur das absolute Uebel, die Schlechtigkeit; alle anderen Dinge dagegen, wie eingreifend ihr Einfluss auf unsern Zustand auch sein mag, gehören weder zu den Gütern noch zu den Uebeln, sondern zu dem Gleichgültigen, den Adiaphora [2], und weder Gesundheit, noch Reichthum, noch Ehre, noch das Leben

1) Cic. Fin. III, 10, 33: *ego assentior Diogeni, qui bonum definiit id quod esset natura absolutum* [*αὐτοτελές*] . . . *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando sed propria vi et sentimus et appellamus bonum. ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis, dulce esse sentitur, sic bonum hoc de quo agimus est illud quidem plurimi aestimandum sed ea aestimatio genere valet non magnitudine* u.s.w. Wenn die Stoiker doch verschiedene Arten des Guten, oder verschiedene Bedeutungen des *ἀγαθὸν* unterschieden (Cic. Fin. III, 16, 55. Diog. VII, 95 f. Stob. II, 98. 124 f. 130. 136 f. Sext. Pyrrh. III, 181. Sen. ep. 66), so sind das doch ganz unwesentliche Distinctionen.

2) Sext. Math. XI, 61 (nachdem zwei nicht hieher gehörige Bedeutungen des *ἀδιάφορον* angegeben sind): *κατὰ τρίτον δὲ καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον.* Dahin gehören äussere Güter, Gesundheit u. s. w. *ᾧ γάρ ἐςιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ ποτὲ δὲ κακῶς ἔςι χρῆσθαι.* Ebenso Pyrrh. III, 177. Stob. II, 90. Plut. Sto. rep. 31. Diog. VII, 102 u. A.

selbst ist ein Gut, ebenso wenig sind aber auch die entgegengesetzten Zustände, Armuth, Krankheit, Schmach, Tod, ein Uebel, sondern diese, wie jene, sind an sich gleichgültige Dinge, ein Stoff, der gleichsehr zum Guten, wie zum Schlechten benützt werden kann[1]). Am Allerwenigsten darf aber die Lust für ein Gut oder gar in epikureischer Weise für den letzten und unbedingten Lebenszweck erklärt werden; so gewiss vielmehr aus der Tugend eine eigenthümliche Befriedigung und Heiterkeit des Gemüths, aus der Schlechtigkeit innere Unlust hervorgeht, so ist doch selbst dieser innere Genuss der sittlichen Vortrefflichkeit nicht der Zweck, sondern nur eine natürliche Folge (ἐπιγέννημα) der tugendhaften Thätigkeit, die zwar insofern mit unter die Güter im weiteren Sinn gerechnet werden kann (s. o.), die sich aber von der Lust als solcher wesentlich unterscheidet[2]). Diese ist etwas schlechthin Gleichgültiges, hinsichtlich dessen die Stoiker nur darüber nicht ganz einig sind, ob alle Lust naturwidrig sei, wie der Rigorist Kleanthes im Geist des Cynismus behauptete, oder ob es auch eine naturgemässe und wünschenswerthe Lust gebe[3]). Die Tugend ihrerseits bedarf keiner anderweitigen Zuthaten, sondern trägt alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich

1) Diog. a. a. O. Stob. a. a. O. Plut. c. not. 4 f. 7. St. rep. 18. 31. Sext. Math. XI, 90 u. A. Man vgl. auch, was aus Anlass der Theodicee angeführt wurde.

2) Diog. VII, 94. Cic. Fin. II, 21, 69. Sen. benef. IV, 2. vit. be. 9. 15: *nec gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est.*

3) Sext. Math. XI, 73: τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναί φησιν· ὁ δὲ εἰπὼν „μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην“ (Antisthenes) κακόν· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι· ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν. Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.

selbst; wie die Strafe des Bösen, so liegt der Lohn der guten Handlung unmittelbar in ihrer innern Beschaffenheit, darin, dass jenes naturwidrig, diese naturgemäss ist[1]; und so unbedingt ist diese Autarkie der Tugend[2], dass die Glückseligkeit, welche sie gewährt, auch durch ihre eigene Dauer nicht vermehrt werden soll[3]. Eben weil hier nur die vernünftige Selbstbestimmung als ein Gut anerkannt wird, so ist der Mensch in dieser schlechthin unabhängig von allem Aeusseren, schlechthin frei und in sich befriedigt[4].

1) Sen. ep. 87, S. 335: *maximum scelerum supplicium in ipsis est.* M. Aur. IX, 42: *τί γὰρ πλέον θέλεις εὖ ποιήσας ἄνθρωπον; ὀκ ἀρκεῖ σοι; κατὰ φύσιν τὴν σήν τι ἔπραξας· τότο μισθὸν ζητεῖς.* Wenn der Mensch Gutes thut, *πεποίηκε πρὸς ὃ κατεσκεύασται καὶ ἔχει τὸ ἑαυτῦ.* Aehnlich Stob. II, 188: wer einem Andern nützt, nütze ebendamit unmittelbar und in demselben Maasse sich selbst.

2) Der bekannte Satz *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν* Diog. VII, 127. 89. Cic. Parad. 2. Vgl. Sen. ep. 74, S. 244: *qui omne bonum honesto circumscripsit intra se felix est* u. s. w.

3) Plut. Sto. rep. 26. c. not. 8, 4 (wo Chrysipp der Widerspruch vorgerückt wird, dass er bald eine Vermehrung der Glückseligkeit durch die Zeitdauer läugne, bald eine blos momentane Weisheit und Glückseligkeit für werthlos erkläre). Cic. Fin. III, 14. Sen. ep. 93.

4) Dieser Gedanke wird besonders von den Stoikern der römischen Periode, Seneca, Epiktet und M. Aurel vielfach ausgesprochen. M. vgl. von Seneca, ausser der obenangeführten ep. 74, benef. III, 20: *corpora obnoxia sunt [servituti] et adscripta dominis: mens quidem sui juris;* von Epiktet, um nur Einiges herauszuheben, Enchir. 1 f. 19. Diss. I, 1, 7. 21. c. 18, 17. 19, 7. 22, 10 ff. 25, 1. II, 1, 4. 5, 4. 23, 16 ff. III, 22, 38. IV, 4, 23; von M. Aurel IV, 3. VII, 28. 59. VIII, 48. X, 1. Gut und Uebel, Glück und Unglück haben nach diesen Stellen ihren Sitz nur in uns selbst; nur auf das, was in unserer Gewalt ist, auf den Willen, kommt es an; was uns von Aussen kommt, sind nur Vorstellungen, wie wir sie gebrauchen, ist unsere Sache, davon hängt aber unser Glück allein ab; wenn sich die Seele von allem Aeusseren auf sich selbst und ihr vernünftiges Denken zurückzieht, so ist sie schlechthin frei, unbezwinglich, und in der Gegenwart befriedigt. Dass diess Alles im Sinn des ächten Stoicismus gesprochen ist, wird nicht bezweifelt werden.

Durch diese Ansicht über das Gute beantwortet sich nun auch die Frage nach den subjectiven Bedingungen seiner Aneignung zunächst im Allgemeinen dahin, dass der Mensch nur dann gut und glückselig sein kann, wenn er sich von allem Aeusseren unabhängig macht, um sich rein aus sich selbst, seiner vernünftigen Natur gemäss, zu bestimmen. Diess ist es, was die stoische Ethik durch den Gegensatz der Vernunft und der Affekte ausdrückt. Der Affekt ist die vernunft- und naturwidrige Gemüthsbewegung, der Trieb, welcher das rechte Maass überschreitet[1]), eine Bestimmung, mit welcher sich die Stoa namentlich der peripatetischen Annahme von der Naturgemässheit gewisser Affekte, aber auch der platonischen Trennung zwischen dem vernünftigen und dem vernunftlosen Theil der Seele entgegensetzt[2]). Alle Affekte beruhen auf einem Fehler des Urtheils, auf einer falschen Meinung über Gut und Uebel[3]); die Furcht z. B. ist eine

1) Diog. VII, 110: *ἔςι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.* Dieselbe Definition b. Stob. II, 36. 166. Cic. Tusc. III, 11, 24. IV, 6, 11. 21, 47. Chrysipp b. Galen de Hipp. et Plat. V, 2, 136. c. 4, 141 f. und ö. Ders. b. Plut. virt. mor. 10. Eine ähnliche Definition schreibt Stob. II, 36 schon dem Aristoteles zu, aber in seinen uns erhaltenen Schriften findet sie sich wenigstens genau so nicht, und es fragt sich, ob sie in einer verlorenen (Heeren z. d. St. vermuthet in dem Buch *περὶ παθῶν* Diog. V, 23) stand, und ob diese ächt war.

2) Cic. Acad. I, 10, 39: *cumque eas perturbationes* [*πάθη*] *antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem assentiebatur (Zeno). nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque judicio suscipi et omnium perturbationum arbitrabatur esse matrem immoderatam quandam intemperantiam.* Vgl. Fin. III, 10, 35. Plut. virt. mor. c. 3, wo gegen die stoische Behauptung, dass der Affekt dem *ἡγεμονικὸν* angehöre, polemisirt wird, Galen. a. a. O. V, 2, 135, und was §. 44 über die Abweichung des Posidonius von der Lehre seiner Schule bemerkt werden wird.

3) Diog. VII, 111: *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι.* Plut. virt. mor. c. 3: *τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον*

falsche Meinung in Betreff eines bevorstehenden, die Bekümmerniss in Betreff eines gegenwärtigen Uebels u. s. w., und aus eben diesem Gesichtspunkt werden unter den Affekten überhaupt die vier Hauptrichtungen der Furcht, der Bekümmerniss, der Begierde und der Lust unterschieden, von denen sich die erste auf künftige, die zweite auf gegenwärtige Uebel, die dritte und vierte auf eben solche Güter beziehen [1]). Wiewohl aber diese Ansicht an die

ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προςλαβόντα. Cic. Tusc. III, 11, 24: *est igitur causa omnis in opinione nec vero agritudinis solum sed etiam reliquarum omnium perturbationum.* IV, 7, 14: *sed omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.* Stob. II, 160: τὸ κινεῖν τὴν ὁρμὴν ἐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλὰ φαντασίαν ὁρμητικήν u. s. w.; ebdas. II, 168. Vgl. vor. Anm. Die opinatio selbst wird Tusc. IV, 7, 15, der stoischen Erkenntnisstheorie gemäss, als *imbecilla assensio* definirt. Nach Galen hätte nur Chrysipp die Affekte für falsche Urtheile erklärt, Zeno dagegen für die Folge eines falschen Urtheils; de Hipp. et Plat. V, 1, 155: Χρύσιππος μὲν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τε λογικε τὰ πάθη, Ζήνων δ' ἐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συςολὰς καὶ λύσεις ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. Vgl. IV, 2, 136. c. 3 Anf. S. 139. Indessen wird in der letzten von diesen Stellen selbst die Zenonische Behauptung dahin angegeben: ἐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συςολὰς u. s. w. ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη, und andererseits sagt Galen IV, 2, 135 f., dass Chrysipp mit Zeno die Bekümmerniss als μείωσις ἐπὶ φευκτῷ δοκεντι ὑπάρχειν und die Lust als ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκεντι ὑπάρχειν definirt, und IV, 6 Anf. S. 147, dass er die Verfehlungen theils auf die μοχθηρὰ κρίσις, theils auf die ἀτονία καὶ ἀσθένεια τῆς ψυχῆς zurückgeführt habe. Galen sieht natürlich hierin nur Widersprüche, und Chrysipp mag sich immerhin in seiner Weise nachlässig ausgedrückt haben, das Wahrscheinlichste ist jedoch, dass seine Ansicht, welcher Galen selbst IV, 4, Schl. S. 143 ihre allgemeine Geltung in der stoischen Schule bezeugt, von der Zenonischen nur im Ausdruck abwich, in der Sache dagegen mit ihr übereinstimmte.

1) Stob. II, 166 f. Cic. Tusc. III, 11 vgl. IV, 7 f. Fin. III, 10, 35. Ebd. auch die weiteren Unterabtheilungen und die Definitionen der einzelnen Affekte.

sokratisch-platonische Zurückführung der Tugenden und der Fehler auf richtige oder falsche Vorstellungen anknüpft, so scheinen die Stoiker doch den mit dieser zusammenhängenden Satz, dass Niemand freiwillig fehle, ursprünglich trotz ihres Determinismus nicht zugegeben zu haben[1]), und erst von späteren Anhängern ihrer Lehre wird er zur Entschuldigung der menschlichen Fehler benützt[2]). Auch diese wollen sich aber damit nicht von den allgemeinen Grundsätzen der Schule entfernen, wornach die Affekte als Aeusserungen einer verkehrten Willensrichtung und Denkweise betrachtet werden, von welcher sich unbedingt zu befreien gefordert wird. Da die Affekte nicht eine naturgemässe Aeusserung des sinnlichen Theils, sondern von Hause aus natur- und vernunftwidrig sind[3]), da sich in ihnen die freie Selbstbestimmung an den äusseren Eindruck aufgiebt, so kann vom stoischen Standpunkt aus nur ihre gänzliche Unterdrückung verlangt, und nur da, wo sie gelungen ist, eine wahre Tugend anerkannt werden[4]). Der Tugendhafte oder der

1) Stob. II, 170: *πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὁτῳοῦν ἀλλ' ἰδιαζόντως. οἱ μὲν γὰρ ἠπατημένοι . . . διδαχθέντες . . ἀφίστανται τῆς κρίσεως· οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες κἂν μάθωσι κἂν μεταδιδαχθῶσι ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι ἢ ὅλως ἐν τοῖς πάθεσιν εἶναι τῆς ψυχῆς ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τούτων κρατεῖσθαι τυραννίδος.* Vgl. Cic. Acad. I, 10, 39: *perturbationes voluntarias esse.* Tusc. IV, 7, 14.

2) Epikt. Diss. I, 18, 2. 28, 6. II, 26. III, 7, 15. M. Aurel. XI, 18; vgl. Sen. de ira II, 10.

3) Sie werden aus diesem Grund als Krankheiten (*νοσήματα, ἀρρωστήματα*) der Seele bezeichnet; Cic. Tusc. IV, 10 f. Diog. VII, 115. Stob. II, 182 u. A. Die Unterscheidung der *νοσήματα* und *ἀρρωστήματα* ist natürlich schwankend; s. Tiedemann Sto. Phil. III, 263 ff. Vgl. auch Sen. ep. 75, 255.

4) Cic. Acad. I, 10, 38. II, 43, 135. Tusc. IV, 17, 39. Diog. VII, 117. Schon diese Forderung einer Unterdrückung, nicht einer blossen Beschränkung der Affekte macht es, wie mir scheint, unmöglich, in diesen mit Ritter (III, 642) nur ein Uebermaass oder eine Missleitung des vernünftigen Triebs

Weise gestattet nach stoischer Lehre weder einem leidentlichen Zustand so viel Einfluss, dass er eine Gemüthsbewegung in ihm hervorriefe, noch lässt er sich in seinem Handeln durch einen Affekt bestimmen; er fühlt zwar den Schmerz, aber er betrachtet ihn nicht als ein Uebel, und leidet desshalb auch keine Qual[1]), er kann zwar geschmäht und misshandelt, aber er kann nicht verletzt und beschimpft werden[2]); er geräth nie in Zorn, und er bedarf dieses vernunftlosen Antriebs auch nicht zur Tapferkeit und zur Bekämpfung des Unrechts[3]); er empfindet aber auch andererseits kein Mitleid[4]), und übt keine Nachsicht[5]), denn was er bei sich selbst für kein Uebel erachten würde, wegen dessen kann er nicht Andere bemitleiden, und wenn die Gerechtigkeit Strafe fordert, wird ihn seine Empfindung nicht zur Vergebung verleiten. Nach dieser Seite hin bestimmt sich daher die stoische Tugend zunächst negativ als Apathie oder als Freiheit von Affekten[6]).

Das Positive zu dieser Negation ist, wie bemerkt, sofern wir auf den Inhalt der tugendhaften Thätigkeit

zu finden, und auch in den Stellen, die Ritter anführt, Diog. VII, 110. Stob. II, 36. 166. Cic. Tusc. IV, 6. Galen de Hipp. plac. V, 135 steht nichts davon, sondern im Gegentheil, der Affekt sei *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν*.

1) Stob. Serm. VII, 21. Sen. de prov. 6. Cic. Tusc. II, 12, 29. 25, 61 u. A.

2) Plut. Sto. rep. 20, 12. Stob. Serm. 19, 16. Sen. de const. 2. 3. 5. 7. 12 f.

3) Cic. Off. I, 25, 88. Tusc. III, 9, 19. IV, 19. Sen. ep. 116. De ira, z. B. I, 9: *nunquam virtus vitio adjuvanda est, se contenta... affectus quidem tam mali ministri quam duces sunt.* Die Stoiker bekämpfen hier namentlich die peripatetische Behauptung, dass manche Affekte nothwendig und nützlich seien.

4) Cic. Tusc. III, 10, 21. Sen. de clement. II, 5. Diog. VII, 123.

5) Stob. Serm. 46, 50. Sen. a. a. O. Diog. a. a. O.

6) Diog. VII, 117: *ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν.* Ebdas. auch noch weitere Züge dieser Apathie.

sehen, die Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz der Natur, sofern wir ihre Form in's Auge fassen, die Forderung der vernunftmässigen Selbstbestimmung: die Tugend ist ausschliesslich Sache der Vernunft, ja sie selbst ist gar nichts Anderes, als die richtig beschaffene Vernunft [1]. Näher enthält die Tugend zwei Elemente, ein theoretisches und ein praktisches. Die Wurzel und Bedingung alles vernunftmässigen Handelns ist nach der Ansicht der Stoiker, welche sich hierin an die bekannten Sokratischen Sätze und an die cynisch-megarische Lehre anschliessen, die richtige Erkenntniss: eine natürliche oder durch blosse Uebung erworbene Tugend wird von ihnen ausdrücklich geläugnet, die Tugend überhaupt in Sokratischer Weise als Wissenschaft definirt [2], und ihre Lehrbarkeit behauptet [3]; selbst der abgesagte Feind aller blos theoretischen Forschung, der Chier Aristo, war

1) M. s. oben und Cic. Acad. I, 10, 38: *cumque superiores* (Aristoteles u. A.) *non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas: hic* [Zeno] *omnes in ratione ponebat.* Tusc. IV, 15, 34: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.* Das Gegentheil derselben ist die *vitiositas* (*κακία*) *ex qua concitantur perturbationes.*

2) Vor. Anm. und Stob. Ekl. II, 102 f., wo die vier Haupttugenden (ebenso, wie Diog. VII, 92) ganz Sokratisch (s. unsern 2. Thl. S. 36 f.) durch *ἐπιςήμη ὧν ποιητέον, ἐπιςήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν, ἐπιςήμη δεινῶν καὶ ὀ δεινῶν* u. s. f. definirt werden, ebenso die entgegenstehenden Fehler durch *ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν, αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* u. s. w., wozu dann S. 108: *ταύτας μὲν ὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγȣσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεςηκέναι ἐκ θεωρημάτων.* Damit streitet es nicht, dass b. Stob. II, 92. 110 von den Tugenden, die *τέχναι* und *ἐπιςῆμαι* sind, andere unterschieden werden, und dass ebenso Hecato b. Diog. VII, 90 die Tugenden in die *ἐπιςημονικαὶ καὶ θεωρηματικαὶ* (*σύςασιν ἔχȣσαι ἐκ θεωρημάτων*) und die *ἀθεώρητοι* theilt, denn unter den letztern werden nach eben diesen Stellen nicht die tugendhaften Thätigkeiten selbst, sondern nur die aus ihnen entspringenden Zustände (Gesundheit der Seele, Seelenstärke u. s. w.) verstanden.

3) Diog. VII, 91.

in dieser Beziehung mit der übrigen Schule einverstanden, wenn er alle Tugend auf die Gesundheit der Seele oder die Weisheit zurückführte [1]), und eben desshalb die Mehrheit der Tugenden läugnete [2]). So entschieden aber die Stoiker daran festhalten, dass sich alle Tugend auf's Wissen gründen müsse, und ihrem inneren Wesen nach nichts Anderes sei, als ein Wissen, so wenig wollen sie doch bei dem Wissen als solchem stehen bleiben, oder dasselbe mit Plato und Aristoteles über die praktische Thätigkeit stellen; wie wir vielmehr schon §. 32 gesehen haben, dass sie das Wissen überhaupt nur als ein Mittel für das vernunftmässige Handeln, die Dialektik und Physik als Hülfswissenschaften der Ethik behandelten, und dass sie ein ausschliesslich der Wissenschaft gewidmetes Leben verwarfen, so wird es auch ausdrücklich als eine Abweichung von der Lehre der Schule bezeichnet, wenn Zeno's Zuhörer Herillus aus Karthago die Wissenschaft für das Lebensziel und für das einzige unbedingte Gut erklärt [3]), und mag auch die Tugend ein Wissen genannt werden, so wird sie doch zugleich wesentlich als Gesundheit und Stärke des Geistes, oder als die richtige Beschaffenheit der Seele beschrieben [4]). Die

1) Plut. virt. mor. 2. Galen Hipp. plac. V, 5, Schl.

2) Plut. Sto. rep. 7. Diog. VII, 161. Galen a. a. O. VII, 1 ff. s. Krische Forschungen I, 413.

3) Cic. fin. V, 25, 73: *Herillus scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se expetendam.* Ebd. IV, 14, 36: *ut ... ipsius animi, ut fecit Herillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent.* Damit stimmt Diogenes VII, 165 (vgl. 37): Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιςήμην, wogegen die weitere Erklärung dieser Bestimmung: ὅπερ ἐςὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιςήμης ζῆν schwerlich genau ist. S. auch Jambl. b. Stob. Ekl. I, 918.

4) Kleanthes b. Plut. Sto. rep. 7: πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐςὶ κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος· ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται ἐγκράτειά ἐςιν

Tugend erscheint daher nach stoischen Grundsätzen als eine solche Verknüpfung des Praktischen mit dem Theoretischen, wornach das Handeln zwar durchaus auf die wissenschaftliche Erkenntniss gegründet ist, umgekehrt aber diese am sittlichen Handeln ihr Ziel findet, sie ist mit Einem Wort die auf vernünftiger Einsicht beruhende Willenskraft [1]; so dass also doch das Hauptgewicht auf die praktische Seite fällt, das Wissen dagegen nur als Bedingung des Handelns, freilich aber als seine absolute Bedingung, verlangt wird.

Um so weniger soll der sittliche Werth des Menschen von der äusseren Handlung und dem Erfolge bedingt sein: die Tugend wird sich zwar immer bethätigen, aber doch kommt es nicht auf die That, als solche, an, sondern einzig und allein auf die tugendhafte Gesinnung [2], und ebenso ist andererseits die schlechte Begierde ihrer wirklichen Befriedigung gleich zu achten [3]. Diese durchgängige Beziehung des sittlichen Handelns auf die Gesinnung wird von den Stoikern durch den Begriff des *κατόρθωμα* ausgedrückt. Mit diesem Namen bezeichnen sie nämlich eine solche Handlung, welche nicht allein ihrem objektiven, sondern auch ihrem subjektiven

u. s. w. (Ueber den Begriff des *τόνος* s. o. §. 33.) Diog. VII, 89. Stob. Ekl. II, 104. Ebenso wird das Verfehlte in unsern Handlungen von der *ἀτονία καὶ ἀσθένεια τῆς ψυχῆς* hergeleitet; m. s. hierüber und über den *τόνος* Chrys. b. Galen de Hipp. et Plat. IV, 6. S. 147 Chart.

1) Der Nachweis für diese Bestimmung wurde schon zu §. 32. gegeben.

2) Cic. Acad. I, 10, 38: *nec virtutis usum modo [Zeno dicebat], ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum.* Dasselbe drückt in der Anwendung auf einen bestimmten Fall das stoische Paradoxon aus, welches Sen. benef. II, 31 erörtert: *eum, qui libenter accipit beneficium, reddidisse.* Ebendahin gehört die Parabel Kleanths b. Sen. a. a. O. VI, 11.

3) Kleanthes b. Stob. Serm. 6, 19:

ὅςις ἐπιθυμῶν ἀνέχετ' αἰσχρῦ πράγματος
ὗτος ποιήσει τῦτ' ἐὰν καιρὸν λάβῃ.

Charakter nach pflichtgemäss ist, die Befolgung des Sittengesetzes aus sittlicher Gesinnung, oder die vollkommene Pflichterfüllung; und sie unterscheiden demnach das *κατόρθωμα* nicht blos von dem *ἁμάρτημα*, der Pflichtverletzung [1]), sondern auch von dem *καθῆκον*, indem sie unter dem letztern die unvollkommene Pflichterfüllung, oder diejenige Handlungsweise verstehen, die zwar, objektiv angesehen, dem Sittengesetz entspricht, die aber, für sich genommen, nicht nothwendig aus sittlicher Einsicht und tugendhafter Gesinnung hervorgeht, die blosse Legalität im Unterschied von der Moralität [2]). Nur das *κατόρθωμα* ist ein Werk der Tugend, und der Schwerpunkt derselben ruht demnach, bei aller ihrer Richtung auf's praktische Handeln, doch durchaus im Innern des Willens und der Gesinnung.

Wer nun die Tugend in diesem Sinn, oder die auf Einsicht gegründete vernunftgemässe Willensrichtung besitzt, der ist ein Weiser, wem dieselbe fehlt, der ist ein Thor. Diese beiden Zustände werden aber von den Stoikern ganz unbedingt und ausschliessend gefasst. Da

1) Stob. Ekl. II, 192: *ἔτι δὲ τῶν ἐνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα τὰ δὲ ἁμαρτήματα τὰ δ' ἐδέτερα πάντα δὲ τὰ κατορθώματα δικαιοπραγήματα εἶναι καὶ εὐνοήματα* [? wohl: *εὐνομήματα*] *καὶ εὐτακτήματα* u. s. w. Plut. St. rep. 11: *τὸ κατόρθωμά φασι νόμε πρόσταγμα εἶναι τὸ δ' ἁμάρτημα νόμε ἀπαγόρευμα.* 15, 10 (Chrysipp): *πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐςιν.*

2) Stob. II, 158: *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλεθον ἐν ζωῇ ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθῆκον δὲ ἐναντίως ... τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν.* Cic. Off. III, 3, 14: *haec enim omnia officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant: ea communia sunt et late patent; quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressione discendi: illud autem officium, quod rectum iidem appellant, perfectum atque absolutum est, et ut iidem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter sapientem cadere in quenquam potest.* Weiteres über das *καθῆκον* s. u.

das Gute nur Eines sein soll, die Tugend oder die Weisheit, und da es sich in dem Verhalten des Menschen zum Guten gleichfalls nur um Eines handelt, um die rechte Gesinnung, so scheint den Stoikern kein blos theilweises Haben des Guten möglich zu sein, sondern nur entweder ein Haben oder ein Nichthaben. Wo die Tugend ist, da muss sie auch ganz sein, wo auch nur ein Theil von ihr fehlt, da ist sie gar nicht, denn die Tugend besteht in der rechten Schätzung der Güter, oder in der pflichtmässigen Gesinnung, und diese wird entweder dasein oder nicht dasein. Die Stoiker läugneten daher, dass zwischen Tugend und Schlechtigkeit noch ein Drittes, der Uebergang von dieser zu jener, in der Mitte liege; die Tugend ist ihnen schlechthin die richtige Beschaffenheit des Willens; sobald der Wille irgendwie von dieser abweicht, hört er auch auf, tugendhaft zu sein [1]). Hieraus ergab sich von selbst, dass kein Theil der Tugend von den übrigen getrennt werden kann, dass überall, wo Eine Tugend ist, auch alle sein müssen, dass aber umgekehrt auch die Fehler ebenso unzertrennlich zusammenhängen, und derjenige, welcher auch nur Einen Fehler hat, nothwendig

1) Diog. VII, 127: *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας· τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὡς γὰρ δεῖν, φασιν, ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ ςρεβλὸν, ὅτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον· ὅτε δὲ δικαιότερον ὅτε ἀδικώτερον.* Aehnlich Sen. ep. 71, S. 231 Bip.: *quod summum bonum est supra se gradum non habet hoc nec remitti nec intendi posse, non magis, quam regulam, quam rectum, probari solet: quam si flectes, quidquid ex illa mutaveris injuria est recti.* Stob. II, 116: *ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας ὀδὲν εἶναι μεταξύ.* Denselben Gedanken drückten die Stoiker auch damit aus, dass sie die Tugenden als *διαθέσεις* bezeichneten, wogegen die Künste blosse *ἕξεις* sein sollten; unter der *διάθεσις* verstanden sie nämlich eine solche Eigenschaft, die ohne Zerstörung ihres Wesens weder eine Steigerung noch eine Abschwächung zulässt, wie die auch in den obigen Stellen angeführte Geradheit. S. Simpl. in cat. 61, b. 72, d. Stob. Ekl. II, 98 f. Petersen phil. Chrysipp. S. 92 ff.

mit allen behaftet ist; ja dass auch in jeder einzelnen tugendhaften Thätigkeit alle Tugenden enthalten sind, und umgekehrt [1]). Setzt aber jede Tugend, und ebenso andererseits jeder Fehler alle andern voraus, ist im Menschen immer nur die ganze Tugend oder die ganze Schlechtigkeit, so ist es völlig unwesentlich, in welcher bestimmten Handlung sich diese an den Tag legt, und daher das bekannte Paradoxon von der Gleichheit aller Tugenden und aller tugendhaften Handlungen auf der einen, aller Fehler auf der andern Seite [2]). Und dasselbe muss dann natürlich auch von den Menschen gelten, welche sich ja nur durch den verschiedenen Charakter ihrer Handlungen in sittlicher Beziehung unterscheiden könnten: alle Weisen sind gleichsehr tugendhaft, alle Nichtweisen sind ohne Unterschied gleich schlecht [3]). Die Gesammtheit

1) Plut. St. rep. 27: *τὰς ἀρετάς φησιν [Χρύσιππος] ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις οὐ μόνον τῷ τὴν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν* u. s. w. Ebenso Diog. VII, 125 unter Beifüguug des Grundes: *εἶναι γὰρ αὐτῶν [τῶν ἀρετῶν] τὰ θεωρήματα κοινά* und noch genauer Stob. Ekl. II, 110: *πάσας δὲ τὰς ἀρετὰς .. κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτὸ διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν.* Vergl. Plut. a. a. O. 7, 4 und einige weitere gleich anzuführende Stellen.

2) Cic. Parad. 3: *ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα.* Ders. Fin. IV, 27. Diog. VII, 101: *δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι καὶ πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτε ἄνεσιν μήτε ἐπίτασιν δέχεσθαι.* 120: *ἀρέσκει τε αὐτοῖς ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα ... εἰ γὰρ ἀληθὲς ἀληθοῦς μᾶλλον οὐκ ἔστιν οὐδὲ ψεῦδος ψεύδους· οὕτως οὐδὲ ἀπάτη ἀπάτης οὐδὲ ἁμάρτημα ἁμαρτήματος.* Ob Jemand 100 Stadien vom Ziel entfernt sei, oder nur Eines, so sei er eben nicht bei demselben. Plut. St. rep. 13. Stob. Ekl. II, 218. Sextus Math. VII, 422. Sen. ep. 66, S. 198 ff.

3) Plut. c. not. 10, 4: *ναί, φασίν· ἀλλὰ ὥσπερ ὁ πῆχυν ἀπέχων ἐν θαλάττῃ τῆς ἐπιφανείας οὐδὲν ἧττον πνίγεται τοῦ καταδεδυκότος ὀργυιὰς πεντακοσίας, οὕτως οὐδὲ οἱ πελάζοντες ἀρετῇ τῶν μακρὰν ὄντων ἧττόν εἰσιν ἐν κακίᾳ· καὶ καθάπερ οἱ τυφλοὶ τυφλοί εἰσι κἂν ὀλίγον ὕστερον ἀναβλέπειν μέλλωσιν, οὕτως οἱ προκόπτον-*

der Menschen zerfällt demnach den Stoikern in zwei Klassen, die Weisen und die Unweisen oder Thoren [1]), und diese zwei Klassen werden von ihnen als schlechthin getrennt und jede in ihrer Art als schlechthin vollendet beschrieben: in dem Weisen soll gar keine Thorheit Raum finden, in dem Thoren keinerlei Weisheit. Der Weise soll von Fehler und Irrthum durchaus frei sein, Alles was er thut, ist vollkommen, alle Tugenden sind in ihm vereinigt; er hat von Allem die richtige Ansicht, und über nichts eine falsche Meinung, oder überhaupt eine blosse Meinung; der Schlechte umgekehrt kann nichts recht thun, hat alle Fehler an sich, besitzt über gar nichts ein richtiges Wissen, ist durchaus ungebildet, gewaltthätig, grausam, undankbar u. s. w. [2]). Die Stoiker lieben es, diese Vollkommenheit des Weisen im Gegensatz zu der absolut fehlerhaften Beschaffenheit des Thoren in den bekannten Paradoxen auszudrücken, dass der Weise allein frei sei, weil er allein sich aus sich selbst bestimme [3]); er allein schön, weil nur die Tugend wahrhaft

τες ἄχρις ȣ̃ τὴν ἀρετὴν ἀναλάβωσιν ἀνόητοι καὶ μοχθηροὶ διαμένȣσιν. Stob. II, 236: πάντων τε τῶν ἁμαρτημάτων ἴσων ὄντων καὶ τῶν κατορθωμάτων καὶ τȣ̀ς ἄφρονας ἐπίσης πάντας ἄφρονας εἶναι τὴν αὐτὴν καὶ ἴσην ἔχοντας διάθεσιν. Cic. Fin. III, 14, 48: *consentaneum est his quae dicta sunt, ratione illorum, qui illum bonorum finem quod appellamus extremum quod ultimum crescere putent posse, iisdem placere, esse alium alio etiam sapientiorem, itemque alium magis alio vel peccare vel recte facere. quod nobis non licet dicere, qui crescere bonorum finem non putamus.* Und nun folgen dieselben Vergleichungen, wie bei Plutarch.

1) Stob. II, 198: ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτȣ̃ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπȣδαίων τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπȣδαίων διὰ παντὸς τȣ̃ βίȣ χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.

2) Stob. Ekl. II, 116 f. 120. 196. 198 ff. 220. 234. Serm. 103, 22. Diog. VII, 117 ff. 125 (wo aber nicht πάντας, sondern πάντα τε εὖ ποιεῖν zu lesen ist). Cic. Acad. I, 10, 38. II, 20, 66. Plut. Sto. rep. 11, 1. Sen. benef. IV, 26 f. Sext. Math. VII, 434.

3) Diog. VII, 121. Cic. Acad. II, 44. 136. Parad. 5.

schön ist [1]; er allein reich, weil der wahre Reichthum in der Bedürfnisslosigkeit besteht [2], ja absolut reich, denn wer von Allem nur den rechten Gebrauch macht, der verhält sich zu Allem als Eigenthümer [3]; dass nur die Weisen zu gehorchen, aber auch nur sie zu herrschen verstehen, dass daher sie allein Könige, Feldherrn, Steuermänner u. s. f. seien [4]; ebenso auch die alleinigen Redner, Dichter, Wahrsager u. s. w. [5], und die alleinigen Priester, weil nur ihre Ansicht von den Göttern und der Gottesverehrung die richtige, nur ihnen eine wahre Frömmigkeit möglich ist, wogegen alle Thoren nothwendig gottlos, unheilig, Feinde der Götter sein sollen [6]; dass nur der Weise der Dankbarkeit, der Liebe, der Freundschaft fähig sei [7], dass nur ihm eine Wohlthat erwiesen werden könne, für den Schlechten dagegen nichts nützlich und brauchbar sei u. s. w. [8]. Um es mit Einem Wort zu sagen: der Weise ist schlechthin vollkommen, schlechthin leidens- und bedürfnisslos, schlechthin glückselig [9], er steht, wie die Stoa abschliessend erklärt, selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht zurück [10] — denn der einzige Unterschied, der der Zeit, soll ja zur

1) Plut. c. not. 28, 1. Cic. Acad. a. a. O.

2) Cic. Parad. 6. Acad. a. a. O. Sen. benef. VII, 3. Kleanthes b. Stob. Serm. 94, 28.

3) Cic. Acad. a. a. O. Diog. VII, 125.

4) Cic. a. a. O. Diog. VII, 122. Stob. II, 206. Plut. tranqu. an. c. 12. vita Arati c. 23.

5) Plut. tranqu. an. 12 Stob. II, 122.

6) Stob. II, 122. 216. Diog. 119.

7) Sen. ep. 81, S. 288 f. Bip. Stob. II, 118.

8) Sen. benef. V, 12. Plut. St. rep. 12, 1. c. not. 20, 1.

9) Stob. II, 196 f. Plut. Stoic. abs. poët. dic. c. 1. 4 u. A. Man vergl. ausser dem eben Angeführten auch das Frühere über die Apathie und die Autarkie der Tugend.

10) Plut. Sto. rep. 13, 2. 33, 2. Stob. II, 198. Sen. prov. 1: *bonus ipse tempore tantum a Deo differt.* ep. 73 S. 242. Epiktet Diss. I, 12, 26.

Vermehrung der Glückseligkeit nichts beitragen —, der Unweise dagegen ist schlechthin thöricht, unglückselig und verkehrt, oder wie der stoische Kraftausdruck lautet: jeder Unweise ist ein Verrückter, denn verrückt ist, wer über sich selbst und das, was ihn zunächst angeht, kein Bewusstsein hat [1]). Diese Behauptung musste um so tiefer einschneiden, je weniger die Stoiker ausser ihrer eigenen oder einer der ihrigen verwandten Philosophie eine wirkliche Tugend und Weisheit zugaben; fragte man sie um geschichtliche Beispiele der Weisheit, so verwiesen sie auf einen Sokrates, Diogenes, Antisthenes [2]), dagegen mussten sie den grösssten Staatsmännern und Helden der Vorzeit nicht blos mit Plato die philosophische, sondern alle und jede Tugend absprechen, und kaum das Zugeständniss will sich mit ihren Sätzen von der Gleicheit aller Nichtweisen vertragen, dass die allgemeinen Fehler jenen in geringerem Maasse beigewohnt haben [3]). Sind aber die beiden sittlichen Zustände so

1) *πᾶς ἄφρων μαίνεται* Cic. Parad. 4. Tusc. III, 5, 10. Diog. VII, 124. Stob. Ekl. II, 124.

2) Diog. VII, 91: *τεκμήριον δὲ τȣ̃ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τȣ̃ ἠθικȣ̃ λόγῳ τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τȣ̀ς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην.* Ueber die Beschränkung, die auch hierin noch liegt, wird sogleich gesprochen werden.

3) Plut. prof. in virt. c. 2 u. A. Sen. benef. IV, 27: *itaque errant illi, qui interrogant Stoicos: quid ergo? Achilles timidus est? quid ergo? Aristides, cui justitia nomen dedit, injustus est?* u. s. w. *non hoc dicimus, sic omnia vitia esse in omnibus, quomodo in quibusdam singula eminent: sed malum ac stultum nullo vitio vacare ... omnia in omnibus vitia sunt, sed non omnia in singulis exstant* (d. h. nicht alle sind in Jedem gleich hervorragend). Es bedarf kaum der Bemerkung, wie nahe diese Behauptung mit der Augustinischen Lehre von den Tugenden der Heiden, die stoische Schilderung des Thoren mit der christlichen Ansicht über den Unwiedergeborenen, und der ganze Dualismus der Weisen und Thoren mit dem Dualismus der Glaubigen und Unglaubigen verwandt ist.

schroff geschieden, so ist natürlich kein allmähliger Uebergang von dem einen zum anderen möglich; mochten daher die Stoiker auch einen Fortschritt von der Thorheit und Schlechtigkeit zur Weisheit annehmen [1]), so mussten sie doch den wirklichen Eintritt in diese für etwas Momentanes erklären [2]); und eben dieses drückt sich auch in dem Satze Chrysipps aus, dass sich der weise Gewordene seines neuen Zustands im ersten Anfang nicht bewusst sei [3]): der Uebergang in denselben erfolgt so rasch, und in dem früheren Zustand sind so wenig Anknüpfungspunkte für den neuen gegeben, dass das Selbstbewusstsein mit der thatsächlichen Aenderung in der Beschaffenheit des Menschen nicht gleichen Schritt hält, diese vielmehr erst aus der nachfolgenden Erfahrung erkannt wird.

In dieser Schilderung des Weisen hat der moralische

1) Plut. c. not. 10. Sen. ep. 75. Diog. VII, 91 u. a. St.

2) Plut. c. not. 9 (s. folg. Anm.) Stoic. abs. poët. dic. c. 2 ff., wo die Stoiker darüber verspottet werden, dass Jemand ihrer Meinung nach hässlich, arm, schlecht, elend u. s. f. zu Bett gehen, und am andern Morgen weise, tugendhaft, reich, glückselig, als König u. s. w. aufstehen könne. Dasselbe de prof. in virt. c. 1.

3) Plut. c. not. 9: *τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις ἐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον οἴονται διαλεληθέναι δ' αὐτὸν ὅτι μικρῷ πρόσθεν ἀθλιώτατος ὢν καὶ ἀφρονέςατος νῦν ὁμȣ̃ φρόνιμος καὶ μακάριος γέγονεν.* Aehnlich Sto. rep. 19, 3. Zur Erläuterung dieser Angabe verweist Ritter III, 657 sehr richtig neben Stob. II, 234 (*γίγνεσθαι δὲ καὶ διαλεληθότα τινὰ σοφὸν νομίζȣσι κατὰ τȣ̀ς πρώτȣς χρόνȣς*) auf Philo de agric. S. 325 (211 Höschel): die noch ungeübten Vollkommenen *παρὰ τοῖς φιλοσόφοις διαλεληθότες εἶναι λέγονται σοφοί. τȣ̀ς γὰρ ἄχρι σοφίας ἄκρας ἐληλακότας καὶ τῶν ὅρων αὐτῆς ἄρτι πρῶτον ἀψαμένȣς ἀμήχανον* (unmöglich) *εἰδέναι φασὶ τὴν ἑαυτῶν τελείωσιν. μὴ γὰρ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἄμφω συνίςασθαι, τήν τε πρὸς τὸ πέρας ἄφιξιν καὶ τὴν τῆς ἀφίξεως κατάληψιν, ἀλλ' εἶναι μεθόριον ἄγνοιαν* u. s. w. Auch Sen. ep. 75, S. 254 f. erörtert diesen Gegenstand, nur dass er diejenigen, welche das Bewusstsein ihrer Vollendung noch nicht erreicht haben, nicht den Weisen, sondern erst den Fortschreitenden, als höchste Klasse derselben, zuzählt.

Idealismus des stoischen Systems seinen Gipfel erreicht. Der tugendhafte Wille erscheint in ihm so vollständig abgelöst von allen sinnlichen Lebensbedingungen, so schlechthin frei von allen Schranken des natürlichen Daseins, das Individuum so rein zum Organ des allgemeinen Gesetzes geworden, dass wir uns nur fragen müssen, mit welchem Recht ein solches Wesen noch ein Individuum genannt würde, ob und wie es als Mensch unter Menschen lebend gedacht werden könne? Aber auch den Stoikern selbst musste sich diese Frage aufdrängen, und wenn sie nicht von vorne herein auf die praktische Durchführbarkeit, und ebendamit auch auf die wissenschaftliche Wahrheit ihres Ideals verzichten wollten, so konnten sie sich der Aufgabe nicht entziehen, seine Vereinbarkeit mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens und den Bedingungen der Wirklichkeit nachzuweisen. Machten sie aber einmal diesen Versuch, so konnte es nicht fehlen, dass sie nun doch wieder eine positive Verständigung mit den Meinungen und Neigungen der Menschen suchten, gegen die sie erst eine so schroff abweisende Stellung eingenommen hatten, es konnte diess um so weniger ausbleiben, je grösser der Werth war, der von ihrem System selbst theils auf seine praktische Wirkung, theils auf seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Urtheil gelegt wurde. Geht daher auch die ursprüngliche Richtung der stoischen Moral auf die ganz reine und unbedingte Unterwerfung des Einzelnen unter das allgemeine Gesetz, so macht doch in ihrer Ausführung selbst das Recht der Individualität seinen Einfluss unvermerkt geltend, und aus diesen entgegengesetzten Strömungen erzeugt sich eine Abweichung von der geraden Linie des Systems, deren verschiedene Ausbeugungen nach der Seite der gewöhnlichen Lebensansicht wir noch in's Auge fassen müssen.

B. Die Milderung des sittlichen Idealismus durch die Rücksicht auf das praktische Bedürfniss.

Die ganze Ethik der Stoiker wurzelt in dem Satze, dass nur die Tugend ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Uebel sei. Eben dieser Satz brachte aber die Stoiker nicht blos mit der gewöhnlichen Meinung in auffallenden Widerstreit, sondern er war auch in ihrem System selbst nicht ohne Schwierigkeiten. Die Tugend soll das einzige Gut sein, weil nur das Naturgemässe ein Gut und nur das vernünftige Handeln für den Menschen naturgemäss sei. Wie lässt sich aber das Letztere in so ausschliessender Weise behaupten? Der Grundtrieb ist nach stoischer Lehre der Selbsterhaltungstrieb; dieser schliesst aber offenbar auch die Erhaltung des sinnlichen Lebens in sich. Die Stoiker konnten daher nicht umhin, auch sinnliche Güter und Thätigkeiten unter die naturgemässen Dinge zu rechnen: zu dem ersten Naturgemässen soll vor Allem die Gesundheit, die richtige sinnliche Wahrnehmung u. s. w. gehören [1], und derselbe Satz musste sich der Schule auch von Seiten ihres praktischen Standpunkts empfehlen, denn wenn unter den Objekten als solchen kein Werthunterschied ist, so ist auch keine vernünftige Auswahl, und mithin auch kein Handeln auf's Objekt möglich [2]. Nun verwahren sie sich freilich ge-

1) Cic. Fin. III, 5, 17. A. Gell. XII, 5. Stob. Ekl. II, 142: Einiges ist naturgemäss, Anderes naturwidrig, noch Anderes keines von beiden. Zu dem Naturgemässen gehört Gesundheit, Stärke u. dgl. Ebd. S. 148: *τῶν δὲ κατὰ φύσιν ἀδιαφόρων ὄντων τὰ μὲν ἐςι πρῶτα κατὰ φύσιν τὰ δὲ κατὰ μετοχήν. πρῶτα μὲν ἐςι κατὰ φύσιν κίνησις ἢ σχέσις κατὰ τὲς σπερματικὲς λόγες γινομένη, οἷον ὑγεία καὶ αἴσθησις, λέγω δὲ τὴν κατάληψιν καὶ ἰσχύν. κατὰ μετοχὴν δὲ ... οἷον χεὶρ ἀρτία καὶ σῶμα ὑγιαῖνον καὶ αἰσθήσεις μὴ πεπηρωμέναι. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ φύσιν κατ' ἀνάλογον.* Vgl. ebd. S. 60, wo die Aufzählung der *πρῶτα κατὰ φύσιν* gleichfalls stoisch ist.

2) Dass auch dieses Moment auf die nähere Bestimmung der Lehre von den Adiaphoren einwirkte, ist um so wahrscheinlicher, wenn

gen die Meinung, als ob das erste Naturgemässe schon das Vollendete oder Gute sei, wie ja auch auf der theoretischen Seite in der sinnlichen Wahrnehmung zwar die Quelle alles Wissens, aber doch nicht die Wahrheit liegen soll: wenn der Mensch das allgemeine Gesetz des Handelns erkannt hat, so wird er ihrer Ansicht nach alles Sinnliche und blos Individuelle diesem gegenüber gering achten, und für ein blosses Mittel im Dienste des höheren Zwecks ansehen, der in der Verwirklichung des allgemeinen Gesetzes, oder in der vernünftigen und tugendhaften Thätigkeit besteht [1]). Aber doch können sie sich nicht verbergen, dass jenes auf unser sinnliches Wohl Bezügliche einen gewissen Werth habe, und in allen den Fällen zu begehren sei, in denen kein höheres Gut darunter Noth leide, und dass ebenso umgekehrt das, was unserem sinnlichen Wohl widerstreitet, abgesehen von höheren Pflichten, im Unwerth (ἀπαξία) sei, und insofern mit Recht gemieden werde [2]). Wollen sie daher auch diese Dinge und Thätigkeiten nicht zu dem absolut Werth-

wir uns erinnern, dass die Stoa gerade diesen Grund als Hauptbeweis gegen die theoretische Adiaphorie der Skeptiker kehrte, und dass mit der letztern die gleich zu erwähnende praktische Adiaphorie Aristo's, in Wahrheit nur ein anderer Name für die skeptische Ataraxie, in nahem Zusammenhang steht. Aristo selbst neigte sich auch unverkennbar, in Verbindung mit seiner ethischen Adiaphorie, zur Skepsis; vgl. Diog. VII, 160. 162. Stob. Serm. 80, 7. Sen. ep. 89. Cic. Acad. II, 39, 123. N. D. I, 14, 37.

1) Cic. a. a. O. c. 6, 21: *prima est enim conciliatio* [οἰκείωσις] *hominis ad ea quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae primum dilexerat: atque ita cognitione et ratione collegit ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum ... cum igitur in eo sit id bonum, quo referenda sint omnia ... quanquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est, eorum autem quae sunt prima naturae propter se nihil expetendum* u. s. w.

2) Cic. a. a. O. c. 6, 20. Stob. II, 142. Diog. VII, 105. Weiteres sogleich.

vollen oder den Gütern gerechnet wissen, und war es insofern ein Hinüberschwanken von der stoischen Lehre zur peripatetischen, wenn Kleanths Mitschüler Herillus von Karthago die leiblichen und äusseren Güter als einen zweiten oder Unterzweck neben der Tugend aufführte [1]), so sind sie doch darum nicht gesonnen, mit dem gleichzeitigen Aristo von Chius, welcher die Stoa auch hierin auf dem Standpunkt der cynischen Philosophie festzuhalten strebte, jeden Werthunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen zu läugnen [2]), und eben in dieser Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere das höchste Lebensziel zu suchen [3]). Wie vielmehr ihre Tugend den positiveren Charakter des thatkräftigen Willens trägt, so suchen sie auch zu den äusseren Objekten und Bedingun-

1) Diog. VII, 165: Herill lehrte διαφέρειν τέλος καὶ ὑποτελίδα. (über diesen Ausdruck vgl. auch Stob. II, 60) τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν. Daher wirft ihm Cic. Fin. IV, 15, 40 vor: *facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum*, sofern er nämlich das Aeussere weder gering schätze, noch mit dem letzten Zweck in Verbindung setze. Doch lässt ihn Diog. a. a. O. auch lehren: τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι. Hienach erscheint Herills Abweichung vom ächten Stoicismus nicht sehr bedeutend. Nach Cic. Fin. II, 13, 43 fand er überdiess seit Chrysipps Zeit keinen Anklang mehr.

2) Cic. Legg. I, 21, 55: *si, ut Chius Aristo dixit, solum bonum esse diceret quod honestum esset malumque quod turpe, ceteras res omnes plane pares ac ne minimum quidem utrum adessent an abessent interesse.* Ebd. 13, 38. Fin. IV, 17, 47: *ut Aristonis esset explosa sententia dicentis, nihil differre aliud ab alio nec esse res ullas praeter virtutes et vitia intra quas quidquam omnino interesset.* Ebd. II, 13, 43. III, 3, 11 f. 15, 50. IV, 16, 43. 25, 68. V, 25, 73. Acad. II, 42, 130. Diog. VII, 160. Sext. Math. XI, 64. Cic. stellt den Aristo gewöhnlich mit Pyrrho zusammen.

3) Diog. a. a. O.: τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρός τι [? τὰ ?] μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδὲ ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα. Cic. Acad. a. a. O. *huic summum bonum est in his rebus* (die sittlichen Adiaphora) *neutram in partem moveri; quae* ἀδιαφορία *ab ipso dicitur.* Stob. I, 918. Clem. Al. Strom. II, 416, C. Ueber Chrysipps Polemik gegen diese Adiaphorie s. Plut. c. not. 27, 2. Cic. Fin. IV, 25, 68.

gen der praktischen Thätigkeit ein bestimmtes Verhältniss, das für die Erwählung oder Verwerfung, überhaupt für die praktische Entscheidung maassgebend sein kann. Sie theilen demnach die gleichgültigen Dinge selbst wieder in drei Klassen. Zu der ersten gehört alles dasjenige, was zwar vom sittlichen oder absoluten Standpunkt aus weder ein Gut noch ein Uebel ist, was aber doch einen gewissen Werth hat, mag ihm nun dieser an und für sich, wegen seiner Angemessenheit an die menschliche Natur, oder mag er ihm nur als einem Hülfsmittel des sittlichen und naturgemässen Lebens, oder in beiden Beziehungen zukommen. Die zweite Klasse umfasst umgekehrt alles das, was an sich selbst oder in seinem Verhältniss zu höheren Zwecken naturwidrig und schädlich zu sein pflegt; die dritte diejenigen Dinge und Thätigkeiten, die nicht einmal in diesem bedingten Sinn einen Werth oder Unwerth haben. Die erste Klasse wird als das Wünschenswerthe (*προηγμένον*), die zweite als das Verwerfliche (*ἀποπροηγμένον*), die dritte als das Mittlere bezeichnet [1]); das Letztere heisst auch im engern Sinn *ἀδιάφορον* [2]), und zu demselben wird neben dem schlecht-

1) Diog. VII, 105: *τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα τὰ δὲ ἀποπροηγμένα. προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν· ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀναξίαν* [l. *ἀπαξ.*] *ἔχοντα*. Unter der *ἀξία* aber, deren drei Bedeutungen erörtert werden, verstehen sie hier: *μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον*. 107: *τῶν προηγμένων τὰ μὲν δι' αὐτὰ προῆκται, τὰ δὲ δι' ἕτερα, τὰ δὲ δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερα ... δι' αὐτὰ μὲν ὅτι κατὰ φύσιν ἐςί. δι' ἕτερα δὲ ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας. ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ ἀποπροηγμένον κατὰ τὸν ἐναντίον λόγον*. Wesentlich gleich, es scheint nach derselben Quelle, nur ausführlicher Stob. Ekl. II, 142 ff.; vergl. ferner Cic. Acad. I, 10, 36 f. Fin. III, 15, 50 ff. (wo namentlich §. 52 mit Stob. II, 156 zu vgl.) Sext. Pyrrh. III, 191. Math. XI, 60 ff. u. A.

2) Stob. II, 142: *ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν διχῶς τὸ ἀδιάφορον νοεῖσθαι φάμενοι, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν· καθ' ἕτερον δὲ τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κι-*

hin Gleichgültigen auch alles das gezählt, was nur einen so geringen Werth oder Unwerth hat, dass es weder Verlangen noch Abscheu zu erwecken geeignet ist, und es wird insofern das προηγμένον und ἀποπροηγμένον auch als dasjenige definirt, was einen bedeutenden Werth oder Unwerth habe [1]). Zu dem Wünschenswerthen rechneten die Stoiker theils geistige Eigenschaften und Zustände, wie gute Anlagen, Kunstfertigkeit, und auch den Fortschritt zur Tugend, sofern dieser doch noch nicht die Tugend selbst ist, theils körperliche Vorzüge, die Schönheit, Stärke, Gesundheit und das Leben selbst, theils endlich äussere Güter, wie Reichthum, Ehre, edle Abkunft, Verwandte u. s. w.; zu dem Verwerflichen die entgegengesetzten Dinge und Zustände; zu dem schlechthin Gleichgültigen alles das, was auf unsere Wahl keinerlei bestimmenden Einfluss haben kann, wie etwa die Frage, ob ich ein Blatt vom Boden aufheben oder liegen lassen, ob ich dieses oder jenes Geldstück zu einer Zahlung verwenden soll [2]). Nun wollten sie allerdings den blos relativen Werth des προηγμένον von dem absoluten des sittlich Guten streng unterschieden, und nur dieses ein Gut genannt wissen, weil es allein unter allen Umständen nützlich und nothwendig sei, wogegen auch die vorzüglichsten von den sittlich gleichgültigen Dingen unter Umständen nachtheilig, und auch die verwerflichsten der-

νητικόν. Ebenso Diog. VII, 104. Noch eine dritte Bedeutung unterscheidet Sext. Math. XI, 60, sie ist aber nur eine Unterabtheilung der zweiten.

1) Vor Anm. und Stob. II, 144. Sext. Pyrrh. III, 191. Math. XI, 62.

2) Diog. VII, 106. Stob. II, 142 ff. Cic. Fin. III, 15, 51. Sextus a. d. a. O. Plut. Sto. rep. 30. u. A. Nicht ganz einig waren die Stoiker darüber, ob der Nachruhm nach dem Tode zu dem Wünschenswerthen zu rechnen sei; nach Cic. Fin. III, 17, 57 verneinte es Chrysipp und Diogenes, wogegen es die Jüngeren, von dem Akademiker Krantor gedrängt, zugaben. Sen. ep. 102 führt sogar das als stoischen Satz aus, dass der Nachruhm ein Gut sei. Doch steht *bonum* hier wohl ungenau für das προηγμένον.

selben, wie Krankheit, Armuth u. s. f., unter Umständen nützlich sein können [1]. Aber doch geräth ihre Lehre vom Guten durch die Annahme der *προηγμένα* sichtbar in's Schwanken; zwischen die Güter und Uebel hat sich in dem Wünschenswerthen und Verwerflichen ein Drittes von zweifelhafter Beschaffenheit in die Mitte gedrängt, und wie wir oben gesehen haben, dass sie auf dieses den Namen des Adiaphoron nur im weitern Sinn anwendbar fanden, so konnten sie auch andererseits die Bezeichnung des Guten für das Wünschenswerthe nicht schlechthin zurückweisen [2]. Dass es sich aber dabei doch nicht blos um die Namen handelte, zeigt sich, wenn wir die konkreten Fälle in's Auge fassen, wenn wir nicht nur einen Seneca [3] den äusseren Besitz in Aristotelischer Weise als ein Hülfsmittel der Tugend vertheidigen, einen Hecato und selbst einen Diogenes mehr als zweideutige Urtheile über erlaubten und unerlaubten Gewinn fällen hören [4], sondern auch von Chrysipp erfahren, er habe es für verrückt erklärt, Gesundheit, Reichthum und Schmerzlo-

1) Cic. Fin III, 10, 34. 16, 52. Sext. Math. XI, 62. Weitere Belege s. o. in dem Abschnitt über das Gute.

2) Plut. Sto. rep. 30: *ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ καὶ δίδωσι τοῖς βȣλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τἀναντία ταύταις ταῖς λέξεσιν· ἔϛιν εἴ τις βȣ́λεται κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς* (mit Rücksicht auf die Grösse des Unterschieds zwischen dem *προηγμένον* und *ἀποπροηγμ.*) *τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν τὸ δὲ κακὸν .. ἐν μὲν τοῖς σημαινομένοις ȣ̓ διαπίπτοντος αὐτȣ̃ τὰ δ' ἄλλα ϛοχαζομένȣ τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας.*

3) de vita beata c. 21 f.

4) Cic. Off. III, 12, 51. 13, 55. 23, 91. 15, 63. 23, 89: Diogenes von Seleucia erklärt es für erlaubt, wissentlich falsches Geld auszugeben, bei einem Kauf wesentliche Mängel des Kaufobjekts zu verschweigen u. dgl., Hecato aus Rhodus meint nicht blos im Allgemeinen, der Weise werde auf gesetzliche und rechtliche Art für sein Vermögen besorgt sein, sondern er glaubt auch, bei grosser Theurung werde derselbe seine Sklaven lieber verhungern lassen, als mit zu grossen Opfern erhalten.

sigkeit nicht zu begehren [1], er habe dem Staatsmann erlaubt, Reichthum, Ehre u. s. w. wie wirkliche Güter zu behandeln [2], er, und die ganze stoische Schule mit ihm, habe auch solchen Erwerb des Weisen würdig gefunden, an dem sonst in der öffentlichen Meinung der Griechen ein Flecken haftete [3], der gleiche Philosoph habe endlich den Satz ausgesprochen, dass es besser sei vernunftlos zu leben, als gar nicht [4]. Wir können es uns nicht verbergen: indem die Stoiker ihr System mit dem gewöhnlichen Urtheil und den Bedingungen des praktischen Handelns ausgleichen wollen, so werden sie zu Zugeständnissen gedrängt, die durch ihren Widerspruch gegen frühere Bestimmungen deutlich genug zeigen, dass der Bogen bei diesen zu stark gespannt war.

Durch diese Lehre über das Wünschenswerthe und Verwerfliche erhält nun auch der Begriff der Pflicht eine weitere Bestimmung. Wir haben früher gefunden, dass die Stoiker unter der Pflicht, oder dem *καθῆκον*, überhaupt die vernunftgemässe Handlung verstehen, welche dadurch zur guten That oder zum *κατόρθωμα* wird, dass sie mit der rechten Gesinnung begangen wird. Dieser

1) Plut. Sto. rep. 30, 2.

2) Ebd. c. 5.

3) Nach Plut. Sto. rep. 20. 30. Diog. VII, 188 f. Stob. II, 224 nahmen die Stoiker, nach dem Vorgang Chrysipps, drei Arten des anständigen Erwerbs an: durch wissenschaftlichen Unterricht, durch Freundschaft mit Reichen, und durch Staats- und Fürstendienst. War nun auch die erste und letzte Erwerbsart in der alexandrinischen Zeit nicht mehr so verrufen, wie früher, so waren sie doch immer noch anrüchig, namentlich war aber die zweite dem Tadel ausgesetzt (vgl. Diog. a. a. O.). Noch mehr verstösst es gegen die griechische Sitte, wenn Chrysipp nach Plut. Sto. rep. 30 vom Weisen sagte: *καὶ κυβιςήσειν τρὶς ἐπὶ τϐτῳ λαβόντα τάλαντον*, wozu unser 2. Thl. S. 23, Anm. 3 zu vergl.

4) B. Plut. Sto. rep. 18. c. not. 12, 4: *λυσιτελεῖ ζῆν ἄφρονα μᾶλλον ἢ μὴ βιϐν κἂν μεδέποτε μέλλῃ φρονήσειν.*

Begriff bezeichnet also überhaupt den Inhalt der tugendhaften Thätigkeit. Als dieser Inhalt ergab sich nun damals nur das ganz Einfache: das Gute oder Vernünftige. Jetzt zeigt sich in ihm selbst eine Duplicität, als unmittelbare Folge von der Duplicität des Guten und des Wünschenswerthen. Wäre das Gute der einzige erlaubte Gegenstand unseres Strebens, so könnte es auch nur Eine Pflicht geben, die Verwirklichung des Guten, und die verschiedenen Thätigkeiten, welche hiefür nothwendig sind, könnten sich doch nur hinsichtlich ihres Stoffes, aber nicht hinsichtlich ihrer sittlichen Nothwendigkeit unterscheiden. Giebt es dagegen neben dem absolut Guten auch noch relative Güter, die zwar nicht unbedingt, aber doch in allen den Fällen zu begehren sind, in welchen sie sich ohne Nachtheil für das absolut Gute oder die Tugend erstreben lassen, und giebt es ebenso neben der Schlechtigkeit, als dem absoluten Uebel, auch noch relative Uebel, die wir unter derselben Bedingung zu vermeiden Grund haben, so wird sich auch der Umfang unserer Pflichten in derselben Weise erweitern, und den unbedingten Pflichten, die sich alle in der Forderung des tugendhaften Handelns zusammenfassen, wird eine Anzahl bedingter Pflichten zur Seite treten, welche im Unterschiede von jenen die Aneignung des Wünschenswerthen und die Abwehr des Verwerflichen zum Inhalt haben. Hierauf bezieht sich die stoische Eintheilung der Pflichten in solche, die immer, und solche, die nur in gewissen Fällen gelten; jene nannten die Stoiker auch **vollkommene**, diese, **mittlere** Pflichten [1]), und als eine

1) Diog. VII, 109: *τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει τὰ δὲ ȣ̓κ ἀεί· καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ȣ̓κ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾷν τὸ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.* Cic. Fin. III, 17, 58: *est autem officium quod ita factum est, ut ejus facti probabilis ratio reddi possit. ex quo intelligitur, 'officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis*

Eigenthümlichkeit der letzteren gaben sie an, dass in Betreff ihrer durch besondere Umstände ein Anderes zur Pflicht werden könne, als was ohne solche besondere Umstände Pflicht ist [1]). Dabei begehen sie übrigens den formellen Fehler, durch den in alle ihre Erörterungen über diesen Punkt einige Verwirrung kommt, dass sie die vollkommene Pflicht zugleich auch auf die Pflichtmässigkeit der Gesinnung beziehen, und insofern mit dem κατόρθωμα gleichsetzen. Wurde so auch dasjenige, was blos bedingten Werth hat, in den Kreis des pflichtmässigen Handelns aufgenommen, so konnte wohl keine Distinktion der Schule verhindern, dass demselben in der praktischen Anwendung

quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit autem etiam inchoatum: ut, si juste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere ... quoniamque non dubium est, quin in iis quae media dicimus sit aliud sumendum aliud rejiciendum, quidquid ita fit aut dicitur communi officio continetur. Ebenso Off. I, 3, 8: *et medium quoddam officium dicitur et perfectum* — jenes das κατόρθωμα, dieses das *commune* καθῆκον. Stob. II, 158: τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. ... ὀκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ ὅτως ἔχοντα, ἃ δὴ ὀδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύοσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τέτοις ὅμοια. In dieser Darstellung herrscht nun allerdings die Verwirrung, die mir auch auf Ritter's Auseinandersetzung (III, 657 ff.) Einfluss gewonnen zu haben scheint, dass die objektive Vollkommenheit der Pflicht, oder die Unbedingtheit des Pflichtgebots, mit der subjektiven Vollkommenheit der Pflichterfüllung, und demgemäss der Unterschied der unbedingten und der bedingten Pflichten mit dem Unterschied von Moralität (κατόρθωμα) und Legalität zusammengeworfen ist; wiewohl aber diese Verwirrung allem Anschein nach den Stoikern selbst zur Last fällt, müssen wir sie doch unsererseits auflösen.

1) Diog. a. a. O.: τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε, ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηρῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαῤῥιπτεῖν. ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον. Diese Unterscheidung passt natürlich nur auf das μέσον καθῆκον, denn die unbedingte Pflicht des tugendhaften Lebens kann durch keinerlei Umstände aufgehoben werden.

der stoischen Lehre nicht selten eine Berechtigung zuerkannt wurde, auf die es nach der strengen Consequenz des Systems keinen Anspruch hatte.

Hiemit stimmt es nun vollkommen überein, wenn das stoische System auch nach der subjektiven Seite hin durch eine Milderung seines Rigorismus dem Leben und dem praktischen Bedürfniss wieder näher zu kommen sucht. In der reinen Consequenz desselben lag hier nur jene unbedingte Ausschliessung des sinnlichen Elements, welche die Forderung der Apathie ursprünglich ausdrückt. Aber wie die Schroffheit der stoischen Güterlehre durch die Annahme der προηγμένα gemildert worden war, so wurde auch jene Forderung nach zwei Seiten hin gemildert, indem theils von den verbotenen Affekten wenigstens die ersten Anfänge unter anderem Namen geduldet, theils trotz der Verbannung der Affekte doch auch wieder gewisse Gemüthsbewegungen für zulässig, ja für wünschenswerth erklärt wurden. In der ersteren Beziehung gaben die Stoiker zu, dass auch der Weise Schmerz empfinde, dass auch er bei gewissen Dingen nicht ganz ruhig bleiben werde u. s. w. [1]), und sie fanden eben hierin einen Unterschied ihrer Moral von der cynischen [2]); auf das Andere bezieht sich die Lehre von den εὐπάθειαι oder von den vernunftmässigen Stimmungen, die sich im Gegensatz zu den Affekten auch beim Weisen, und nur bei diesem, finden sollten; die Stoiker zählten derselben drei Hauptarten, nebst mehreren Unterarten [3]). Soll auch

1) Sen. de ira I, 16. S. 21 Bip.: wenn der Weise etwas Empörendes sieht, *non .. tangetur animus ejus eritque solito commotior? fateor, sentiet levem quendam tenuemque motum — nam, ut dixit Zeno, in sapientis quoque animo etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet.* Ders. a. a. O. II, 2 f. ep. 57, S. 165. de const. c. 10 fin. 11 in. Stob. Serm. 7, 21. Plut. c. not. 25. Gell. N. A. XIX, 1.

2) Sen. brevit. vitae c. 14, S. 65: *hominis naturam cum Stoicis vincere cum Cynicis excedere.*

3) Diog. VII, 115 f. εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐ–

dieses Zugeständniss die Affektlosigkeit des Weisen desshalb nicht aufheben, weil jenes Erlaubte eben kein Affekt sein soll, so ist doch die Grenzlinie zwischen beiden so schwer zu ziehen, dass die erst so scharf betonte Unbedingtheit des Gegensatzes zwischen Weisen und Thoren in der Wirklichkeit wieder zu verschwinden droht.

Diese Gefahr erscheint noch dringender, wenn wir die Verlegenheit bemerken, in welche die Stoiker durch die Anforderung geriethen, ihren Weisen in der Erfahrung aufzuzeigen. Dürfen wir ihren Gegnern[1]) glauben, so hätten sie geradehin zugestanden, dass sich in der bekannten Geschichte Niemand nachweisen lasse, der jenes hohen Namens ganz würdig wäre; und diess ist allerdings um so glaublicher, wenn sie selbst einen Sokrates, Diogenes und Antisthenes nur als Fortschreitende, nicht als vollendet Tugendhafte zu bezeichnen wagten[2]). Nur mochte es hiegegen wenig helfen, mit Posidonius zu dem mythischen goldenen Zeitalter zu flüchten, in dem wohl die Weisen geherrscht haben werden[3]); vielmehr liess sich vom stoischen Standpunkt selbst aus mit gutem Grund entgegnen: Tugend und Weisheit sei Sache der freien Uebung, da diese den ersten Menschen nothwendig fehlte, so habe ihr Zustand nur ein Stand der unschuldigen Unwissenheit, nicht der Vollkommenheit

λάβειαν, βούλησιν· καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν . . . τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Unterarten der βούλησις sind: εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμὸς, ἀγάπησις, der εὐλάβεια: αἰδὼς, ἁγνεία, der χαρά: τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία. Dieselben drei εὐπάθειαι nennt Cic. Tusc. IV, 6, 12 f. mit der Bemerkung, dass sie nur dem Weisen zukommen.

1) Sext. Math. IX, 133. Plut. Sto. rep. 31. vgl. Sen. vita be. c. 17, Schl.

2) Diog. VII, 91.

3) Sen. ep. 90. S. 359.

sein können[1]). Giebt es aber in der Wirklichkeit gar keine Weise, so hebt die Scheidung der Menschen in Weise und Thoren sich selbst auf: alle Menschen gehören zu den Thoren, der Begriff des Weisen ist ein unwirkliches Ideal. Nur um so schwieriger wird es aber dann sein, die Sätze von der Gleichheit aller Thoren auf der einen, aller Weisen auf der anderen Seite durchzuführen, vermag vielmehr die Philosophie statt der wirklichen Weisheit nur eine Annäherung an dieses Ideal zu bewirken, so wird sie doch auch diese ihre Leistung unmöglich so gering anschlagen können, dass zwischen dem eifrigen Schüler und dem verstockten Verächter ihrer Lehren kein wesentlicher Unterschied übrig bliebe. Es war daher ganz natürlich, dass sich die Stoiker trotz jener Sätze doch wieder gedrungen fanden, unter den Schlechten, wie andererseits unter den Guten, Unterschiede anzuerkennen, die freilich dem System zu Gefallen bei jenen auf die leichtere oder schwerere Heilbarkeit der sittlichen Gebrechen, bei diesen auf sittlich gleichgültige Eigenschaften beschränkt wurden[2]), und dass sie nament-

1) Sen. a. a. O. S 371 mit den Sätzen: *non dat natura virtutem, ars est bonum fieri . . . ignorantia rerum innocentes erant . . . virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur* u. s. w.

2) Stob. Ekl. II, 236: *ἴσων δὲ ὄντων τῶν ἁμαρτημάτων εἶναί τινας ἐν αὐτοῖς διαφορὰς, καθόσον τὰ μὲν αὐτῶν ἀπὸ σκληρᾶς καὶ δυσιάτου διαθέσεως γίγνεται τὰ δ' ὄ. καὶ τῶν σπουδαίων γε ἄλλους ἄλλων προτρεπτικωτέρους γίγνεσθαι καὶ πιστικωτέρους ἔτι δὲ καὶ ἀγχινουστέρους, κατὰ τὰ μέσα τὰ ἐμπεριλαμβανόμενα τῶν ἐπιτάσεων συμβαινουσῶν* d. h. die Tugendhaften sind nicht alle gleich zuverlässig u. s. w., aber diese Gradunterschiede beziehen sich nicht auf die Weisheit (oder andererseits die Thorheit) selbst, denn diese lässt dem früher Angeführten zufolge keine Steigerung zu, sondern nur auf solche Eigenschaften, die in dem sittlichen Gesammtzustand mitbegriffen, aber nicht selbst unmittelbar sittlicher Natur sind. Weiter vgl. man Cic. Fin. III, 15, 48. IV, 20, 56. Sen. benef. IV, 27.

lich den Zustand der *προκοπή*, der in der Wirklichkeit allein vorkommenden Annäherung zur Weisheit, dieser selbst fast bis zur Ununterscheidbarkeit nahe rückten. Denn wenn es eine Stufe der *προκοπή* giebt, auf welcher sich der Mensch von allen Affekten befreit hat, alle seine Pflichten erfüllt, alles Nothwendige weiss, und selbst gegen die Gefahr eines Rückfalls gesichert ist[1]), so wird sich ein Solcher weder durch den Mangel an Uebung, noch durch das Fehlen eines deutlichen Bewusstseins über sich selbst von dem Weisen unterscheiden lassen — haben wir doch längst gehört, dass die Glückseligkeit durch die Zeitdauer nicht vermehrt werde, und dass auch der Weise im Anfang sich seiner Weisheit noch nicht bewusst sei; sollte aber die höchste Stufe der Annäherung hinter dem wirklichen Besitz der Weisheit auch noch darin zurückstehen, dass jene ihres Bestandes nicht schlechthin sicher, und dass sie zwar von Gemüthskrankheiten, aber nicht von Affekten frei wäre[2]), so kommen doch diese vorübergehenden Affekte den Gemüthsbewegungen, welche sich auch beim Weisen finden, so

1) Stob. Serm. 7, 21: *ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησὶ [Χρύσιππος] προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ ȣ̓δὲν παραλείπει· τὸν δὲ τȣ́τȣ βίον ȣ̓κ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προςλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν.* Sen. ep. 75 S. 254 f. über die Fortschreitenden der höchsten Stufe: *omnes jam affectus ac vitia posuerunt, quae erant complectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. bonum suum nondum in usu habent. jam tamen in illa quae fugerunt recidere non possunt, jam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet et . . . scire se nesciunt.*

2) Sen. a. a. O. (vgl. ep. 72 S. 237): *quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita complectuntur, ut illos dicant jam effugisse morbos animi, affectus nondum, et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae, nisi qui totam eam excussit.* Der Unterschied der *morbi animi* und der *affectus* wird dahin angegeben, jene seien *inveterata vitia et dura,* diese *motus animi improbabiles subiti et concitati.*

nahe, dass sich kaum mehr als ein formaler Unterschied beider entdecken lassen will, und wenn der Fortgeschrittene bis zur Freiheit von krankhaften Gemüthszuständen gelangt ist, so kann auch die Gefahr des Rückfalls nicht mehr gross sein. Die Stoiker waren aber überdiess darüber keineswegs einig, ob selbst der wirklich Weise in dieser Beziehung ausser aller Gefahr sei, indem zwar Kleanthes mit den Cynikern die Tugend für unverlierbar erklärte, Chrysipp dagegen für gewisse Fälle die Möglichkeit ihres Verlustes zugab [1]). Auch dieses Zugeständniss gehört unter die Züge, welche uns die nothgedrungene Milderung der stoischen Strenge durch das praktische Bedürfniss erkennen lassen.

II. Die specielle Moral.

Alles Bisherige betraf die allgemeine Ansicht der Stoiker über das Ziel und den Charakter der sittlichen Thätigkeit. Wiewohl uns aber hierüber verhältnissmässig am Meisten überliefert ist, und wiewohl auch das philosophische Interesse ihrer Moral vorzugsweise hierin liegt, so scheinen doch sie selbst auch in das Einzelne der sittlichen Pflichten und Verhältnisse mit dem ihnen eigenthümlichen Streben nach Vollständigkeit ausführlich eingegangen zu sein. Es erhellt diess ausser den früher angeführten Eintheilungen der Ethik, die offenbar für solche specielle Erörterungen Raum lassen, auch aus den mancherlei Einzelvorschriften, die theils von Anderen

1) Diog. VII, 127: *τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητὴν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν, ἀποβλητὴν, διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν· ὁ δὲ, ἀναπόβλητον, διὰ βεβαίας καταλήψεις.* Ueber die Cyniker s. Diog. VI, 105. Sen. ep. 72, S. 237 erklärt sich für die Ansicht des Kleanthes, er hält ja aber selbst den Fortschreitenden der obersten Klasse für geschützt vor Rückfällen. — Mit der vorliegenden Frage hängt auch die zusammen, ob der Weise verrückt werden könne, was Diog. VII, 118 geläugnet wird.

als stoisch überliefert, theils in den Schriften eines Seneca, Epiktet und M. Aurel, und in den hauptsächlich an Panätius Werk über die Pflichten sich anschliessenden Ciceronischen Büchern niedergelegt sind. Selbst die Casuistik wurde ja, zuerst unter den alten Philosophen, von den Stoikern bearbeitet[1]). Nur von Aristo wissen wir, dass er, auch hierin Cyniker[2]), den ganzen paränetischen Theil der Moral als eine Sache der Ammen und Pädagogen verwarf, und die Sittenlehre, ja die Philosophie überhaupt, auf die allgemeine Untersuchung über das höchste Gut und die Tugend beschränken wollte, wogegen selbst sein Geistesverwandter Kleanthes die Nützlichkeit der besonderen Lebensvorschriften wenigstens für den Fall anerkannte, dass man ihren Zusammenhang mit den allgemeinen Grundsätzen nicht vernachlässige[3]); Andere, wahrscheinlich spätere, Mitglieder der Schule wollten sich sogar unwissenschaftlich genug mit der speciellen Moral begnügen[4]). Es lässt sich in dieser Ausbreitung der Sittenlehre, neben der Bemühung um wissenschaftliche Vollständigkeit, das Bestreben nicht verkennen, alle Seiten und Arten menschlicher Thätigkeit ethischen Gesichtspunkten zu unterwerfen; aber je weiter sich die Ethik auf's Einzelne einliess, um so unvermeidlicher war es auch, dass nicht blos die eigentlich wissenschaftliche Untersuchung nicht selten einer empirischen Reflexion, sondern auch die Strenge der stoischen Grundsätze vielfach praktischen Rücksichten weichen musste.

1) Vgl. Cic. Off. III, 23, 89 ff.

2) S. Diog. VI, 11.

3) Sen. ep. 89, S 354. 94, 392 Sext. Math. VII, 12. (Der ὑποθετικὸς τόπος, von dem Sext. hier spricht, bezeichnet nicht die Casuistik, sondern den anrathenden Theil der Moral, ebenso steht das Wort b. Muson. in Stob. Serm. 117, 8).

4) Sen. ep. 94 Anf. 95 Anf.

In welcher Ordnung und nach welcher Eintheilung die Stoiker das Einzelne zu behandeln pflegten, und ob überhaupt in dieser Beziehung Gleichmässigkeit herrschte, wird uns nicht berichtet[1]. Für den Zweck unserer gegenwärtigen Darstellung wird es am Bequemsten sein, zunächst die Bestimmungen, welche die sittliche Thätigkeit des Einzelnen als solchen betreffen, von den auf das menschliche Gemeinleben bezüglichen zu unterscheiden, und hierauf schliesslich die Grundsätze der Schule über das Verhalten des Menschen gegenüber vom Weltlauf und der allgemeinen Nothwendigkeit zu besprechen.

1. Der Einzelne als solcher.

Es lag in der ganzen Richtung des stoischen Systems, dass es in der Ethik dem Einzelsubjekt, seinen Thätigkeiten und Pflichten, ungleich grössere Aufmerksamkeit zuwandte, als die bisherige Philosophie. Die letztere hatte diese Seite zwar auch nicht vernachlässigt, und namentlich Aristoteles war durch seine Untersuchungen über die einzelnen Tugenden genauer auf die individuelle Sittlichkeit eingegangen; aber doch wirkt auch bei ihm die Anschauungsweise des klassischen Griechenthums, an dessen Grenze er steht, noch stark genug nach, um die Privattugenden gegen die öffentlichen, und die Ethik gegen die Politik entschieden zurücktreten zu lassen. Im Stoicismus musste sich dieses Verhältniss umkehren; da hier aller Werth auf die subjektive Seite der sittlichen Gesinnung gelegt wird, so kann auch nur das Subjekt und seine Tugend der eigentliche Zweck und Gegenstand

1) Nur über die Schrift des Panätius von der Pflicht wissen wir aus Cic. Off. I, 3, 8, dass sie zuerst von der Unterscheidung des Guten und Schlechten (den vollkommenen Pflichten), sodann vom Nützlichen (den sog. mittleren Pflichten), und endlich von den Collisionen zwischen der Pflicht und dem Nutzen handelte. Cic. folgt in der Hauptsache dieser Anordnung. Auch die weitere Eintheilung ist wohl im Wesentlichen die des Panätius.

der Moral sein, das Gemeinwesen dagegen nur insofern in Betracht kommen, wiefern die Thätigkeit für dasselbe auf der sittlichen Natur des Subjekts begründet und in seiner sittlichen Aufgabe mit enthalten ist. Wir sehen daher in der stoischen Philosophie bei verhältnissmässiger Hintansetzung der Politik, die Untersuchung über die sittlichen Thätigkeiten und Obliegenheiten des Subjekts als solchen eine grosse Breite gewinnen. Ihre Tugend- und Pflichtenlehre, überhaupt der paränetische Theil ihrer Ethik, scheint sich ganz, oder doch zum weit grösseren Theil, hierauf beschränkt zu haben, hiebei aber sehr tief in's Einzelne eingegangen zu sein[1]; wussten sie doch selbst die Wissenschaft des Zechens unter den Tugenden des Weisen aufzuführen[2]. Im Besonderen können wir, an die obenberührte Eintheilung des Panätius anknüpfend, diejenigen Bestimmungen unterscheiden, welche sich auf die Erfüllung der vollkommenen Pflichten, und die, welche sich auf das Verhalten zu den mittleren Dingen beziehen. Die ersteren fassen sich in der Lehre von den Tugenden zusammen, denn die Tugend ist ja, wie wir bereits wissen, die einzige unbedingte Pflicht. Indessen hat dieser Theil der stoischen Sittenlehre ausser den früher beigebrachten allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der Tugend wenig Eigenthümliches. An die sokratisch-platonische Lehre sich anschliessend liessen die Stoiker die an sich Eine Tugend[3]

1) Sen. ep. 94, Anf.: *eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat adversus uxorem, patri, quomodo educet liberos, domino, quomodo servos regat.*

2) Stob. Ekl. II, 118: Der Weise werde sich in der Unterhaltung, in der Liebe, bei Trinkgelagen der richtigen Einsicht gemäss verhalten; daher denn unter den Tugenden eine *ἐρωτικὴ*, als *ἐπιςήμη τȣ̃ καλῶς ἐρᾶν*, und eine *συμποτικὴ*, als *ἐπιςήμη περὶ τὸ ἐν συμποσίῳ καθῆκον ἀναςρεφομένη*.

3) M. vgl. über diese Einheit der Tugenden ausser der folg. Anm.

in einer Mehrheit einzelner Tugenden sich darstellen; wobei es eine untergeordnete Verschiedenheit der Ansichten ist, dass die Einen mit Aristo die wesentliche Einheit aller Tugenden, die Andern mit Chrysipp die unterscheidende Eigenthümlichkeit der einzelnen stärker hervorhoben, während Zeno zwar von einer Mehrheit von Tugenden gesprochen, aber in der Definition der einzelnen sie alle auf die Einsicht (*φρόνησις*) zurückgeführt, und den Grund ihrer Unterscheidung ebenso, wie Aristo, in der Beschaffenheit des Objekts gesucht hatte, mit dem es die Einsicht zu thun habe [1]. Die sämmtlichen Tugen-

die früher angeführten Stellen Plut. Sto. rep. 27. Diog. VII, 125. Stob. II, 110. 114.

1) Das Verhältniss dieser verschiedenen Bestimmungen erhellt sehr deutlich aus Plut. virt. mor. 2: *Ἀρίϛων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν ὀσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγείαν ὠνόμαζε, τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας . . . καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοπῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις· ἐπιθυμίαν δὲ κοσμῦσα . . . σωφροσύνη· κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους δικαιοσύνη· καθάπερ τὸ μαχαίριον ἓν μέν ἐϛιν ἄλλοτε δ' ἄλλο διαιρεῖ* u. s. w. Ebenso definire Zeno *τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δὲ αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρείαν*, Chrysipp dagegen glaube, *κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίϛασθαι.* Uebereinstimmend damit sagt Plut. Sto. rep. 7, nach einer gleichlautenden Angabe über Zeno: Chrysipp tadle zwar den Aristo *ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι*, pflichte aber doch den zenonischen Bestimmungen über die einzelnen Tugenden bei, mit denen auch Kleanth zusammentraf, wenn er alle Tugenden auf die Seelenstärke zurückführte, welche in ihrer Beziehung auf die *ἐμμενετέα* Mässigkeit genannt werde, auf die *ὑπομενετέα* bezogen Tapferkeit, auf die *ἀξίαι*, Gerechtigkeit, auf die *αἱρέσεις* und *ἐκκλίσεις* Besonnenheit. Seine Eine Tugend bezeichnete Aristo nach Galen de Hippocr. et Plat. V, 5, 168. VII, 1, 206. c. 2 Anf. als die Wissenschaft des Guten und Bösen; diese Eine Tugend erhalte mehrere Namen *κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν.* Während sich demnach die einzelnen Tugenden nach der Ansicht der Aelteren, und namentlich des Aristo, welcher auch hierin dem Cynismus näher steht, nur durch ihre Objekte unterscheiden sollten, so behauptete Chrysipp, sie unterscheiden sich an sich

gen fassten sie in den herkömmlichen vier Grundtugenden zusammen[1]), indem sie zugleich ihre innere Einheit dadurch wahrten, dass sie dieselben sämmtlich als ein Wissen definirten: die Einsicht als das Wissen von den Gütern, den Uebeln, und dem Mittleren, die Gerechtigkeit als das Wissen von dem Werth, der jedem beizulegen, die Tapferkeit als das Wissen von dem, was zu fürchten oder nicht zu fürchten, die Besonnenheit als das Wissen von dem, was zu wählen und zu vermeiden ist[2]). Diese Bestimmungen unterscheiden sich von denen, welche Sokrates und auch Plato in seinen früheren Gesprächen aufgestellt hatte, sachlich nur darin, dass die Einsicht bei den Stoikern als besondere Tugend von der allgemeinen Wurzel des sittlichen Handelns, dem Wissen, unterschieden wird, während Sokrates die Ausdrücke *φρόνησις, ἐπιστήμη, σοφία* als gleichbedeutend gebraucht hatte[3]); selbst diese formelle Aenderung scheint aber erst von Chrysippus her-

selbst, jede derselben beruhe auf einer eigenthümlichen Beschaffenheit des Willens; Aristo rechnete ihren Unterschied (auch nach Diog. VII, 161) zum *πρός τί πως ἔχον*, Chrysipp zum *ἰδίως ποιόν*.

1) Die Belege sogleich. Wenn Diog. VII, 92 (neben der Unterscheidung einer logischen, physischen und ethischen Tugend, die uns hier nichts angeht) berichtet, dass Chrysipp u. A. mehr als vier Tugenden angenommen haben, so bezieht sich diess, wie man aus dieser Stelle selbst sieht, nur auf die Unterabtheilungen der vier Grundtugenden. Zu diesen gehört (Diog. a. a. O. Cic. Off. I, 27, 95) auch die *ἐγκράτεια*, die Kleanth in der eben angeführten Stelle Plutarchs neben dreien von den Kardinaltugenden nennt. Dagegen wird die Unterscheidung theoretischer und praktischer Tugenden bei Panätius (Diog. a. a. O.) später noch zu berühren sein.

2) Das Nähere hierüber s. b. Stob. Ekl. II, 102 f. Diog. VII, 92 f. Plut. a. a. O., wo sich auch die Definitionen der den Haupttugenden entsprechenden Fehler finden, die sich übrigens aus dem Obigen von selbst ergeben. Ueber die *φρόνησις* vgl. auch Sext. Math. XI, 170. 184. 246. Cic. Off. I, 43, 153, über die Tapferkeit Off. I, 19, 62.

3) M. s. unsern 2. Th. S. 36.

zurühren[1]). Bezeichnender für die stoische Eigenthümlichkeit sind die Sätze über das Verhalten des Weisen zu den sog. mittleren Dingen. Aus allem Bisherigen ergiebt sich, dass in dieser Beziehung im Allgemeinen nur jene unbedingte Unabhängigkeit von allem Aeusseren, jene Gleichgültigkeit gegen Lust und Schmerz, Besitz und Armuth, Ehre und Schande, Gesundheit und Krankheit, ja gegen das Leben selbst verlangt werden konnte, die wir schon früher in der stoischen Lehre von den Adiaphoren und der Apathie des Weisen kennen gelernt haben. Aber wie diese Gleichgültigkeit gegen das Aeussere bei den Cynikern vielfach in eine Verachtung von Sitte und menschlichem Gefühl, und insofern wieder in das Gegentheil ihrer selbst, in eine rohe und hässliche Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses umgeschlagen war, so hat auch die Stoa aus dem Cynismus noch genug von seiner Einseitigkeit mit herübergenommen, um ihren Gegnern durch ähnliche Konsequenzen willkommenen Anlass zu Vorwürfen darzubieten. Das zwar möchten wir ihren Lehrern nicht zu hoch anrechnen, dass sie die Lüge unter Umständen für erlaubt hielten[2]), denn der-

1) Nach der oben angeführten Stelle b. Plut. virt. mor. c. 2 definirte Zeno die Tapferkeit u. s. w. als φρόνησις ἐν ὑπομενετέοις u. s. w. Er gebrauchte also φρόνησις in demselben Sinn, wie die Gewährsmänner des Diogenes und Stobäus ἐπιστήμη, für das sittliche Wissen und die sittliche Gesinnung überhaupt, hatte somit die Einsicht noch nicht als besondere Tugend von dieser unterschieden. Der späteren Lehre und Ausdrucksweise entsprach diess aber nicht mehr; daher bemerkten die Stoiker, nach Plut., zur Rechtfertigung der zenonischen Definitionen, φρόνησις stehe darin in der Bedeutung von ἐπιστήμη. Der Urheber des spätern Sprachgebrauchs ist ohne Zweifel Chrysipp; da dieser die einzelnen Tugenden dadurch zu Stande kommen liess, dass zu dem Allgemeinen der Tugend ein specifischer Unterschied hinzukomme, so konnte er jenes Allgemeine nicht mehr mit einer bestimmten Tugend, der φρόνησις, identisch setzen. Mit ἐπιστήμη ist σοφία wesentlich gleichbedeutend Cic. Off. I, 43, 153.

2) Stob. Ekl. II, 230: der Weise werde sich bisweilen, ohne eigene

selben Meinung ist auch Sokrates und Plato, und wenn wir ehrlich sein wollen, so müssen wir bekennen, dass auch unsere Moral in dieser Beziehung zwar in der Theorie sehr rigoristisch, in der Praxis dagegen nur allzu weitherzig zu sein pflegt, mag nun unsere Praxis unmoralisch sein, oder unsere Moraltheorie unpraktisch, oder beides. Auch für die Einrichtung der Weibergemeinschaft[1]) konnte sich Zeno um so mehr auf den platonischen Vorgang berufen, da er diese Einrichtung nur für den Staat der Weisen verlangte, da also das sinnliche Moment hier jedenfalls nicht mit in's Spiel kommen sollte. Ungleich bedenklicher ist Anderes. Lautet es schon abstossend genug, wenn Chrysippus die Sorge für verstorbene Angehörige nicht blos auf das einfachste Begräbniss beschränken, sondern auch wohl ganz hintangesetzt wissen wollte[2]), so erscheint es vollends kannibalisch, dass Derselbe der Meinung ist, das Fleisch von abgenommenen Gliedern und von den Leichnamen, selbst denen der nächsten Angehörigen, würde am Besten zur Nahrung verwendet[3]). Besonderen Anstoss gaben aber die Stoiker, und namentlich auch Chrysipp, durch die Dinge, welche

Beistimmung, der Lüge bedienen, z. B. κατὰ ϛρατηγίαν und κατὰ τὴν τȣ̃ συμφέροντος πρόϕασιν — das Letztere darf man aber nicht mit Ritter III, 662 erklären: »um des Vortheils willen,« sondern es bezieht sich auf Fälle, wie die von Sokrates in Xenoph. Mem. IV, 2, 17 und von Plato Rep. II, 382, C. III, 389, B. IV, 459, C angeführten

1) Diog. VII, 33. 131.

2) Seine Worte b. Sextus Pyrrh. III, 248, und gleichlautend Math. XI, 194. In demselben Zusammenhang war es wohl auch, dass Chrysipp von den Sitten der verschiedenen Völker in Beziehung auf die Todten handelte (Cic. Tusc. I, 45, 108): er wollte damit beweisen, dass in dieser Hinsicht keine natürliche Uebereinstimmung herrsche.

3) Sext. a. a. O. Diog. VII, 188; die spätern Stoiker scheinen die Zulässigkeit des Genusses von Menschenfleisch auf ausserordentliche Nothfälle beschränkt zu haben, Diog. VII, 121.

sie in geschlechtlicher Beziehung gestatten wollten. Nicht allein die gewöhnliche Unzucht und das Gewerbe einer Hetäre[1]), sondern sogar die Schändlichkeiten der Knabenliebe fanden sie, wie behauptet wird, zulässig[2]); ja die Häupter der Schule hielten die Ehe und Geschlechtsvermischung unter den nächsten Blutsverwandten für naturgemäss[3]), und selbst die hässlichen Schaamlosigkeiten eines Diogenes sollen an Zeno, obwohl ihm sonst im Vergleich mit den Cynikern Schamhaftigkeit nachgerühmt wird[4]), einen Lobredner gefunden haben[5]). Man würde den Stoikern freilich Unrecht thun, wenn man in solchen Sätzen etwas Anderes sehen wollte, als rein theoretische Consequenzen; der sittliche Charakter eines Zeno, Kleanthes und Anderer ist über jeden Zweifel erhaben; nur um so merkwürdiger ist es aber, dass auch diese Männer sich zu Annahmen hingedrängt sahen, vor denen dem einfachen sittlichen Gefühl schaudern muss. Indem die Stoiker den Werth der Handlungen ausschliesslich nach der Gesinnung bemassen, in der sie vollbracht werden, so verlor die gewöhnliche, an dem Aeusseren der einzelnen Thätigkeiten haftende Unterscheidung des Sittlichen und Unsittlichen für sie ihre Bedeutung; die That schien die gleiche zu sein, auf welche Personen sie sich beziehen mag, und nur die Beschaffenheit der Gesinnung, das Dasein oder die Abwesenheit einer tadelnswerthen Begierde, sollte einen sittlichen Unterschied unter den einzelnen Handlungen begründen[6]). Weil aber der

1) Sext. Pyrrh. III, 201.

2) Sext. Pyrrh. III, 200. 245. Math. XI, 190.

3) Sext. Pyrrh. I, 160. III, 205. 246 Math. XI, 191. Plut. Sto. rep. 22.

4) Diog. VII, 3.

5) Plut. a. a. O. 21.

6) Dieser Gedankengang tritt namentlich in den gleich anzuführenden Stellen aus Zeno (s. folg. Anm.) hervor.

Stoicismus diesen Gegensatz des Innern und Aeussern ganz schroff und unvermittelt fasst, so weiss er die andere Seite, den Zusammenhang zwischen der Gesinnung und der äusseren That, nicht recht zu finden, und so wird diese wenigstens in allen den Fällen freigegeben, wo weder die Reflexion auf das Naturgemässe und auf die natürlichen Begriffe, noch die Rücksicht auf den Nutzen oder den Schaden einer Handlungsweise eine Brücke über die Kluft baut, welche zwischen der allgemeinen Forderung des tugendhaften Handelns und den besonderen sittlichen Thätigkeiten sich öffnet. Dabei darf man allerdings nicht übersehen, dass die Sätze, welche uns zum Anstoss gereichen, von den Stoikern theils nur mit Beziehung auf den Weisen und den Staat der Weisen, theils wohl überhaupt blos hypothetisch aufgestellt werden, dass sie daher im Grunde nur besagen wollen: wenn besondere Umstände die Ehe mit Blutsverwandten u. dgl. fordern würden, so läge in dem Objektiven dieser Handlungen, in ihrem materiellen Inhalt, kein Grund, sie zu unterlassen; ja von einzelnen jener Aeusserungen ist wahrscheinlich, dass sie überhaupt nicht den Sinn hatten, eine anerkannt unsittliche Handlung auch nur hypothetisch zu rechtfertigen, sondern vielmehr den entgegengesetzten, das von der gewöhnlichen Sitte Gestattete dadurch zu widerlegen, dass gezeigt wurde, es sei zwischen ihm und dem anerkannt Unsittlichen kein wesentlicher Unterschied[1]. Es war insofern keineswegs gegen

1) Diess gilt namentlich von den Aeusserungen Zeno's über die Knabenliebe. Seine Worte b. Sextus Math. XI, 190. Pyrrh. III, 245 lauten: *διαμηρίζειν δὲ μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἧσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικὰ μηδὲ θήλεα ἢ ἄρσενα. ȣ̓ γὰρ ἄλλα παιδικοῖς ἢ μὴ παιδικοῖς ȣ̓δὲ θηλείαις ἢ ἄῤῥεσιν, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐςι* und: *διαμεμήρικας τὸν ἐρώμενον; ȣ̓κ ἔγωγε· πότερον ȣ̓κ ἐπεθύμησας αὐτὸν διαμηρίσαι; καὶ μάλα. ἀλλὰ ἐπεθύμησας παρασχεῖν σοι αὐτὸν ἢ ἐφοβήθης κελεῦσαι; μὰ Δί᾽. ἀλλ᾽ ἐκέλευσας; καὶ μάλα. εἶτ᾽ ȣ̓χ ὑπηρέτησέ σοι; ȣ̓ γάρ.* Die Aus-

den Sinn der älteren Stoa, wenn spätere Stoiker[1]) alle und jede Unzucht, und namentlich die Auswüchse der Knabenliebe, auf's Entschiedenste bekämpften, und haben wir auch die unbedingte Verwerfung der cynischen Lebensweise bei einem Theil der späteren Stoiker als eine Abweichung von der älteren Ansicht zu betrachten, so war es doch auch dieser gemäss, wenn dieselbe nur für besondere Ausnahmsfälle gestattet wurde[2]). Die obenangeführten Paradoxien verlieren so bei näherer Untersuchung viel von ihrem Anstössigen, aber doch kann man nicht läugnen, dass auch bei der billigsten Beurtheilung

drucksweise ist hier allerdings etwas cynisch, die Meinung aber gewiss nicht die, welche Sextus darin findet, die Knabenschändung als erlaubt darzustellen, sondern vielmehr umgekehrt, darzuthun, dass der, welcher die Unzucht überhaupt für erlaubt hält, auch diese Unzucht nicht verbieten könnte, dass die Begierde und der Versuch der vollendeten That gleich zu achten sei. Dass das stoische Paradoxon wirklich nur so gemeint war, bestätigt auch die Angabe des Orig. c. Cels. IV, 45: die Stoiker verlegen das Gute und Böse nur in die Gesinnung, und erklären die äussere Handlung als solche, abgesehen von der Gesinnung, für gleichgültig; *εἶπον οὖν ἐν τῷ περὶ ἀδιαφόρον τόπῳ, ὅτι τῷ ἰδίῳ λόγῳ* (die Handlung für sich genommen) *θυγατράσι μίγνυσθαι ἀδιάφορόν ἐστιν, εἰ καὶ μὴ χρὴ ἐν ταῖς καθεστώσαις πολιτείαις τὸ τοιοῦτον ποιεῖν. καὶ ὑποθέσεως χάριν . . . παρειλήφασι τὸν σοφὸν μετὰ τῆς θυγατρὸς μόνης καταλελειμμένον παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους διεφθαρμένου, καὶ ζητοῦσιν εἰ καθηκόντως ὁ πατὴρ συνελεύσεται τῇ θυγατρὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀπολέσθαι . . . τὸ πᾶν τῶν ἀνθρώπων γένος.*

1) Musonius (50–80 n. Chr.) b. Stob. Serm. 6, 61, vgl. Cic. Fin. III, 20, 68: *ne amores quidem sanctos alienos a sapiente esse volunt* und Diog. VII, 129 f. Stob. II, 238. Plut. c. not. 28, wornach sich die Liebe nur auf die Schönheit der Seele richtet, und nur Bildung des Geliebten zur Tugend, nicht sinnlichen Genuss bezweckt.

2) Cic. a. a. O. *Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt si quis ejusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo.* Dadurch erleidet die Angabe des Diog. VII, 121, dass die Stoiker den Cynismus für den kürzesten Weg zur Tugend erklärt haben, ihre wesentliche Einschränkung.

immer noch genug übrig bleibt, um uns die bedenklichen Consequenzen der stoischen Einseitigkeit erkennen zu lassen.

2. Die menschliche Gemeinschaft.

Sowohl in den eben besprochenen Zügen, als in andern Bestimmungen des stoischen Systems spricht sich das Bestreben aus, den Menschen von Allem, was ausser ihm liegt, unabhängig zu machen, und ihn rein auf sich selbst und sein sittliches Bewusstsein zu stellen. So unbedingt aber diese Unabhängigkeit von allem Aeusseren verlangt wird, so wenig soll sich doch der Mensch darum auch von der menschlichen Gemeinschaft lossagen, je vollständiger vielmehr der Einzelne jene innere Befreiung in sich vollbracht hat, um so stärker wird der stoischen Lehre zufolge der Trieb zur Gemeinschaft mit Anderen in ihm wirken. Durch diese Bestimmung entstehen in der stoischen Ethik zwei relativ entgegengesetzte Richtungen, auf individuelle Unabhängigkeit und auf Gestaltung eines menschlichen Gemeinlebens, und wenn auch die erstere unverkennbar die überwiegende und ursprünglichere ist, so ist doch auch die zweite nicht etwa nur auf Nebenwegen eingeführt, auch sie ist vielmehr als eine durchaus berechtigte Folge des stoischen Standpunkts und namentlich dem Epikureismus gegenüber als ein sehr wesentliches Kennzeichen desselben zu betrachten. Indem der Stoicismus dem vernünftigen Denken und Wollen allein einen unbedingten Werth beilegt, so macht er den Menschen unabhängig von allem Aeussern, und auch von anderen Menschen; weil es aber eben nur das vernünftige Denken und Wollen ist, das diesen Werth hat, so ist in dieser Denkweise mit der Freiheit des Subjekts zugleich die Anerkennung einer Gemeinschaft zwischen allen vernünftigen Subjekten und die Forderung begründet, dass der Einzelne seine besonderen Zwecke den Zwecken und Be-

dürfnissen der Gemeinschaft unterordne. Denn vernünftig handelt und denkt der Mensch nur, sofern sein persönliches Thun das allgemeine Gesetz in sich darstellt; dieses ist aber ein und dasselbe für alle Vernunftwesen; sie alle sollen daher Dasselbe anstreben, und sich als bestimmt durch das gleiche Gesetz, als Theile Eines wesentlich zusammengehörigen Ganzen anerkennen, der Mensch soll nicht sich selbst leben, sondern der Gemeinschaft. Die Stoiker selbst haben diesen Zusammenhang sehr klar dargelegt. Der Trieb nach Gemeinschaft ist ihrer Ansicht nach unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben; denn in seiner Vernunft weiss sich der Mensch als Theil des Ganzen, und ebendamit als verpflichtet, sein individuelles Interesse dem des Ganzen unterzuordnen[1]; wie alles Verwandte sich anzieht, so vor Allem das Vernünftige, denn die vernünftige Seele ist in allen Wesen eine und dieselbe, und aus dem Bewusstsein dieser ihrer Einheit folgt unmittelbar der Trieb nach Gemeinschaft zwischen den einzelnen Vernunftwesen[2]; oder wenn wir dieses Verhältniss mehr teleologisch ausdrücken wollen: während alles Uebrige um der vernünftigen Wesen willen da ist, so sind sie für einander da, ihre Gemeinschaft ist mithin das unmittelbarste Gebot der Natur[3]; mit den Thieren stehen wir in keinem Rechtsverhältniss[4], mit uns selbst auch nicht[5], nur gegen andere Menschen

1) Cic. Fin. III, 19, 64: *mundum autem censent regi numine Deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et Deorum; et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem, ex quo illud consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.*

2) M. Aurel IX, 9. XII, 30.

3) Cic. Fin. III, 20, 67. Off. I, 7, 22. M. Aurel VII, 55. VIII, 59. IX, 1.

4) Cic. a. a. O. Diog. VII, 129. Sext. Math. IX, 131.

5) Nach Plut. Sto. rep. 16 läugnete Chrysipp, dass der Mensch sich selbst Unrecht thun könne; wenn er diess Demselben zufolge an andern Stellen zu behaupten scheint, so reducirt sich

und gegen die Götter[1]) können wir Gerechtigkeit üben. Dieses Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit aller vernünftigen Wesen hat namentlich noch der Letzte der Stoiker, Mark Aurel, sehr nachdrücklich ausgesprochen. Die Vernünftigkeit ist ihm als solche unmittelbar auch Geselligkeit (VI, 14. X, 2), vernünftige Wesen können wir nur vom Standpunkt der Gemeinschaft aus (κοινωνικῶς) behandeln (VI, 23), das Vernünftige kann sich nur im Wirken für die Gemeinschaft wohl fühlen (VIII, 7), denn alle Vernunftwesen sind verwandt (III, 4), alle bilden Ein Ganzes, von dem jedes einzelne ein integrirender (συμπληρωτικὸς IX, 23), organischer Theil (μέλος, nicht blos μέρος) ist (II, 1. VII, 13); der Trieb nach Gemeinschaft ist daher der Grundtrieb des Menschen (VII, 55), jede Thätigkeit desselben soll mittelbar oder unmittelbar dem Ganzen dienen (IX, 23), was dagegen seine Verbindung mit Anderen stört, kann nur dazu führen, ihn selbst wie ein abgehauenes Glied von dem Leibe zu sondern, aus dem Alle ihre Lebenskraft ziehen (VIII, 34), und wer sich auch nur von Einem seiner Mitmenschen abtrennt, der scheidet sich von dem Stamm der Menschheit selbst ab (XI, 8). Wir werden auch in dem gleich Folgenden sehen, dass diese Aeusserungen des philosophischen Kaisers dem Standpunkt des Stoicismus durchaus entsprechen.

Diese Gemeinschaft, zu der alle vernünftigen Wesen

doch dieser Widerspruch, den ihm Plut. so hoch anrechnet, auf den Doppelsinn von ἀδικεῖν, das bald »Unrecht thun«, bald auch allgemeiner »verletzen« bedeutet. Ein Rechtsverhältniss im eigentlichen Sinn ist nur zu Anderen möglich, die Gerechtigkeit daher nach der stoischen Fassung ihres Begriffs wesentlich die auf die Gemeinschaft bezügliche Tugend; s. Cic. Off. I, 7, 20.

1) Auch mit diesen nämlich steht der Mensch, den angeführten Stellen zufolge, in Gemeinschaft, es giebt daher (Sext. a. a. O.) auch eine Gerechtigkeit gegen die Götter, die Frömmigkeit ist (Stob. II, 106) nur ein Theil der Gerechtigkeit.

bestimmt sind, wird nun natürlich vor Allem unter denen stattfinden, welche sich ihrer vernünftigen Natur und Bestimmung klar bewusst sind, unter den Weisen. Alle Weisen und Tugendhaften, und nur sie, sind mit einander befreundet, weil sie allein in ihrer Lebensansicht übereinstimmen, und weil sie alle in einander die Tugend zu lieben haben [1]). Alles Thun des Weisen dient daher auch dem Besten aller Andern, oder wie die Stoiker diesen Gedanken in ihrer Weise zuspitzen: wenn ein Weiser irgendwo auch nur den Finger vernünftig bewegt, so nützt diess allen Weisen in der ganzen Welt [2]). Hieraus folgt unmittelbar der Werth der Freundschaft, die desshalb auch von den Stoikern unter die Güter gerechnet wird [3]); nur zeigt sich gleich hier auch die Schwierigkeit, diese Anerkennung des Gemeinschaftsbedürfnisses mit der Bedürfnisslosigkeit des Weisen zu vereinigen. Wenn der Weise sich selbst schlechthin genug ist, wie kann ihm ein Anderer nützen? wie kann er seinerseits eines Andern bedürfen? Es lautet ziemlich unbefriedigend, wenn Seneca im Namen seiner Schule auf die erste von diesen Fragen antwortet: der Weise könne nur vom Weisen die rechte Anregung zur Bethätigung seiner

1) Stob. II, 184: *τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, διὸ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντας ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον.* Cic. N. D. I, 44, 121: *censent autem [Stoici] sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos, nihil est enim virtute amabilius. quam qui adeptus erit, ubicunque erit gentium, a nobis diligetur.* Sen. ep. 81, S. 288. Diog. VII, 32 f. 124, wozu die sokratischen Aeusserungen b. Xenoph. Mem. I, 2, 49 ff. zu vergleichen sind.

2) Plut. c. not. 22, 2. Denselben Gedanken drückt der Satz (ebd. c. 33) aus, dass der Weise der Gottheit (dem Weltganzen) so viel nütze, als sie ihm.

3) Diog. VII, 124. Stob. II, 186 vgl. 130, wo auch Einiges über den Begriff der Freundschaft als *κοινωνία βίου* und die Arten derselben.

Kräfte erhalten[1]), und auf die zweite: der Weise genüge sich selbst zur Glückseligkeit, aber nicht zum Leben[2]), denn gerade der Weise wird in Allem Anregung zur tugendhaften Thätigkeit finden, und wenn die Freundschaft keine Bedingung der Glückseligkeit ist, so ist sie auch kein Gut. Eher lässt sich die Distinction bei Stobäus Ekl. II, 188 hören: die Liebe Anderer zu uns gehöre unter die äusseren, unsere Liebe zu Andern unter die geistigen Güter; nur bedarf auch diese des Andern, als ihres Objekts, und so will sich die absolute Selbstgenügsamkeit des stoischen Subjekts mit der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Subjekte, wie man die Sache ansieht, nicht vertragen.

Doch nicht blos die Freundschaft unter den Weisen, auch andere Arten der sittlichen Gemeinschaft scheinen den Stoikern wesentlich und nothwendig. Wenn der Mensch überhaupt zur Verbindung mit andern Menschen, zu einem durch Recht und Gesetz geordneten Gemeinleben bestimmt ist, wie könnte er sich dem allgemeinsten Rechtsinstitut, dem Staat, entziehen?[3]) wenn die Tugend nicht in müssiger Beschaulichkeit, sondern im Handeln besteht, wie dürfte er die Gelegenheit versäumen, durch Betheiligung am Staatsleben das Gute zu befördern und das Böse zu hindern?[4]) Und aus dem-

1) ep. 91.

2) ep. 9, S. 24 Bip.: *se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum. ad hoc enim multis illi rebus opus est ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam.* Zu dem hier angeführten Ausspruch Chrysipps vgl. Stob. Serm. 7, 21.

3) Stob. II, 208: *τὸν γὰρ νόμον εἶναι, καθάπερ εἴπομεν, σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. ἱκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοῦτον· πόλις μὲν εἰ ἔστιν δικαστηρίου κατασκεύασμα εἰς ὃ καταφεύγοντάς ἐστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν;*

4) Plut. Sto. rep. 2: Chrysipp empfehle das politische Leben, und stelle den *βίος σχολαστικὸς* mit dem *βίος ἡδονικὸς* auf Eine Linie. Diog. VII, 121: *πολιτεύεσθαί φασι τὸν σοφὸν ἂν μή τι κωλύῃ,*

selben Grunde wird er auch die Ehe nicht verschmähen, und weder sich selbst die Theilnahme an einer so naturgemässen und innigen Gemeinschaft, noch dem Staat eine Nachkommenschaft und der menschlichen Gesellschaft das Beispiel eines schönen Familienlebens versagen dürfen[1]. Demgemäss beschäftigten sich die Stoiker auch in ihren Schriften und Lehrvorträgen vielfach mit dem Staat und dem Hauswesen[2]; aus ihrer Politik wird uns berichtet[3], dass sie einer aus den drei einfachsten Staats-

ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων· καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ' ἀρετὴν παρορμήσειν. Stob. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. ἑπόμενον δὲ τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν . . . καὶ τὸ νομοθετεῖν τε καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους u. s. f.

1) Diog. nach dem eben Angeführten: καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι. Ders. VII, 120: die Stoiker betrachten die Liebe zu Kindern, Eltern und Geschwistern als naturgemäss. Antipater (wir erfahren nicht, ob der bekannte Schüler des Diogenes von Seleucia, oder der jüngere Stoiker Antipater aus Tyrus, dessen Cic. Off. II, 24, 86 erwähnt) b. Stob. Serm. 67, 25 (vgl. 70, 13): Weib und Kinder gehören zur Vollständigkeit des Lebens und Hauswesens, der Bürger sei dem Staat Kinder schuldig, die Familienliebe die reinste. Musonius ebd. 67, 20 (vgl. 75, 15): der Philosoph solle für die Ehe, wie für alle naturgemässen Lebensverhältnisse, ein Muster sein, und durch Begründung eines Hauswesens seine Bürgerpflicht erfüllen, die Liebe zu Frau und Kindern sei die innigste.

2) Plut. a. a. O. ἐπεὶ τοίνυν πολλὰ μὲν, ὡς ἐν λόγοις, αὐτῷ Ζήνωνι, πολλὰ δὲ Κλεάνθει, πλεῖστα δὲ Χρυσίππῳ γεγραμμένα τυγχάνει περὶ πολιτείας καὶ τοῦ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ ῥητορεύειν. Sen. ep. 94 Anf. u. A. vgl. die Büchertitel b. Diog. VII, 4. 166. 175. 178. Auffallender Weise weiss aber Diog. gerade von Chrysipp keine politischen Schriften anzuführen. Nach Cic. Legg. III, 6, 14 waren zwar Diogenes (so ist nämlich wahrscheinlich statt: Dio zu lesen) und Panätius bis auf seine Zeit die einzigen Stoiker, die auf das praktische Detail der Gesetzgebung genauer eingegangen waren, aber auch Andere hatten viel Politisches geschrieben.

3) Diog. VII, 131.

formen gemischten Verfassung den Vorzug gegeben haben. Aber doch konnte es zu einer reinen und vollen Bethätigung an Staat und Familie in der stoischen Philosophie nicht kommen. Wenn schon Plato für den Philosophen die politische Thätigkeit in den Staaten seiner Zeit unthunlich gefunden hatte, um wie viel mehr musste diess bei den Stoikern der Fall sein, die ihren Weisen der Masse der Menschen noch weit schroffer gegenüberstellten, während sie andererseits grösstentheils unter noch weniger einladenden öffentlichen Zuständen lebten, als Plato. Mochten sie daher immerhin dem Weisen die politische Thätigkeit nicht blos im vollkommenen Staat, sondern auch in allen den Staaten anrathen, an denen ein Fortschritt zur Vollkommenheit wahrzunehmen sei[1]), so musste sich doch schon Chrysipp überzeugen, dass sich der Staatsmann entweder den Göttern oder dem Volke missfällig machen müsse[2]), und spätere Stoiker erklären aus diesem Grunde geradezu, der Philosoph thue besser, sich nicht mit Staatsgeschäften zu befassen[3]). Im Zusammenhang damit räth ihm Epiktet[4]) auch von der Ehe und Kinderzeugung ab: würde auch, meint er, in einem Staate von Weisen derselben nichts im Weg stehen, so verhalte es sich doch anders in unsern gewöhnlichen Verhältnissen; da dürfe sich der wahre Philosoph nicht in persönliche Verbindungen und Geschäfte verwickeln, die ihn dem Dienste der Gottheit entziehen könnten.

1) Stob. Ekl. II, 186: *πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας.*

2) Stob. Serm. 45, 29.

3) Sen. ep. 29, S. 94: *quis enim placere potest populo cui placet virtus?* Daher de ot. sap. c. 32 S. 121. ep. 68 Anf. die Behauptung, dass auch die stoische Lehre die Zurückziehung von den Staatsgeschäften gestatte, ja verlange, denn nie werde der Philosoph einen Staat finden, mit dem er zufrieden sei.

4) Diss. III, 22, 67 f.

Zeigt aber schon die letztere Aeusserung, dass es keineswegs blos die Ungunst der Zeit ist, welche den Stoiker von der Sorge für Haus und Staat zurückhält, dass ihm diese Thätigkeit vielmehr auch an und für sich schon als eine untergeordnete und beschränkte erscheint, so wird diess auch unumwunden ausgesprochen, wenn Seneca und Epiktet sagen, wer sich als Bürger der Welt fühle, für den sei jeder einzelne Staat ein viel zu kleiner Wirkungskreis, als dass er sich nicht lieber dem Ganzen der Menschheit widmen sollte [1]. Das Urtheil hierüber musste freilich je nach der Individualität und den Verhältnissen des Einzelnen verschieden ausfallen, der Philosoph auf dem Throne musste eher, als der Freigelassene Epiktet, geneigt sein, sich neben dem Weltbürger auch als Römer zu fühlen [2], und die Anforderungen an den philosophischen Staatsmann herabzustimmen [3]. Aber doch lässt sich nicht verkennen, wohin der Zug des stoischen Systems geht. Eine Philosophie, welche nur auf die sittliche Ausbildung der Gesinnung Werth legt, alle äusseren Zustände dagegen für etwas wesentlich Gleichgültiges ansieht, kann unmöglich den Sinn und das Geschick für die Bewältigung aller der äusserlichen Interessen und Verhältnisse erzeugen, mit denen es der Politiker zu thun hat, ein System, das die Masse der Menschen nur als Thoren zu betrachten weiss, denen jedes gesunde Streben und jedes richtige Wissen abgeht, kann unmöglich zu einer ungetheilten Wirksamkeit für den Staat führen,

1) Sen. ep. 69 Anf. Epikt. Diss. III, 22, 83 f.

2) M. Aurel VI, 44: *πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν ἐν ταύταις ὠφέλιμα μόνα ἐςί μοι ἀγαθά.* Vgl. II, 5: *πάσης ὥρας φρόντιζε ςιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄῤῥην.*

3) A. a. O. IX, 29: *ὅρμησον ἐὰν διδῶται καὶ μὴ περιβλέπου εἴ τις εἴσεται, μηδὲ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε, ἀλλὰ ἀρκοῦ εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι.*

dessen Gang und Einrichtung eben von dieser Masse und von der Rücksicht auf ihre Bedürfnisse, Vorurtheile und Gewohnheiten bedingt ist. Mögen daher auch unter den Stoikern der Römerzeit tüchtige Staatsmänner gewesen sein, so war es doch nicht die stoische Philosophie, sondern eben nur das Römerthum, was sie dazu gemacht hat; jene für sich konnte wohl treffliche Männer bilden, aber keine Staatsmänner.

Nur um so bedeutender zeigt sich dagegen eben jene Eigenthümlichkeit der stoischen Philosophie, welche das eigentlich politische Interesse in ihr schwächte, ihr Kosmopolitismus. Keine der früheren Philosophieen hatte den Gegensatz der Nationalitäten zu überwinden gewusst; auch Plato und Aristoteles theilen noch das Vorurtheil des Hellenenthums gegen die Barbaren; nur die Cyniker zeigen sich auch darin als Vorgänger der Stoa, dass sie das Bürgerthum in der besonderen Vaterstadt dem Weltbürgerthum gegenüber gering achten[1], aber theils ist diese Idee durch sie noch nicht zu der kulturgeschichtlichen Bedeutung gelangt, welche sie später gewonnen hat, theils hat sie auch an sich selbst im Cynismus mehr nur den negativen Sinn, die Unabhängigkeit des Philosophen von Vaterland und Heimath, nicht den positiven, die wesentliche Zusammengehörigkeit aller Menschen auszudrücken. Erst durch die stoische Philosophie ist der Gedanke des Weltbürgerthums mit einem positiven Inhalt erfüllt und in's Grosse fruchtbar gemacht worden. Hiebei liegt es nahe, theils auf die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen die stoische Philosophie entstanden ist, theils auf die Person ihres Stifters zu verweisen. Die Ueberwindung der nationalen Gegensätze musste der Philosophie allerdings um Vieles leichter werden, nachdem der geniale macedonische Eroberer die

1) S. Diog. VI, 63. 72. 98.

spröden Nationalitäten in seinem Weltreich nicht blos zur staatlichen Verbindung, sondern auch zu einer gemeinsamen Bildung vereinigt hatte[1]), und der stoische Kosmopolitismus kann insofern zur Bestätigung des Satzes benützt werden, dass die Philosophie immer nur die geschichtlich vorhandenen Zustände abspiegle; wiefern andererseits die Persönlichkeit des Philosophen für den Inhalt seiner Lehre bestimmend wurde, musste der Halbgrieche Zeno[2]) eher geneigt sein, den Unterschied von Hellenen und Barbaren niedrig anzuschlagen, als seine rein griechischen Vorgänger. So entscheidend aber auch wenigstens das erste von diesen Momenten auf den stoischen Kosmopolitismus eingewirkt zu haben scheint, so klar liegt doch auch der Zusammenhang desselben mit dem Ganzen des Systems vor Augen. Wenn die menschliche Gemeinschaft überhaupt nach dem früher Bemerkten nur auf der Gleichheit der Vernunft in den Einzelnen beruht, so haben wir keinen Grund, diese Gemeinschaft auf Ein Volk zu beschränken, oder uns dem einen verwandter zu fühlen, als dem andern; alle Menschen stehen sich, abgesehen von dem, was sie selbst aus sich gemacht haben, gleich nahe, da alle gleichmässig an der Vernunft theilhaben, alle sind, wie diess Epiktet[3]) religiös ausdrückt, Brüder, denn alle haben in gleicher Weise Gott zum Vater. Ebendesshalb bilden aber auch alle nur Ein Gemeinwesen: die Eine Vernunft ist das gemeinsame Gesetz für alle, solche aber, die unter einerlei Gesetz stehen, sind Genossen Eines Staates[4]). Konnten daher

1) Dieser Zusammenhang ist schon in Plutarchs Zusammenstellung Alexanders mit den Stoikern (de Alex. M. virt. s. fort. I, 6) angedeutet.

2) Nur halbgriechisch war wenigstens Zeno's Vaterstadt, das cyprische Cittium. Auch die Anekdoten bei Diog. VII, 3. 25 und die Verse Timons ebd. 15 bezeichnen den Zeno als Phönicier.

3) Diss. I, 3, 3. 13, 3.

4) M. Aurel IV, 4: *εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινὸν, καὶ ὁ λόγος καθ' ὃν*

die Stoiker selbst die Welt im weiteren, physischen Sinne wegen der Zusammengehörigkeit aller ihrer Theile einem Staatswesen vergleichen [1]), so wird noch weit mehr die Welt im engern Sinn, oder die Gesammtheit der vernünftigen Wesen Einen Staat bilden [2]), zu dem sich alle Einzelstaaten nur verhalten, wie die Häuser Einer Stadt zum Ganzen [3]), und wenigstens der Weise wird diesen grossen Staat, dem alle Menschen schlechthin angehören, weit über den engen stellen, in welchen ihn der Zufall der Geburt versetzt hat [4]); aber auch für das Ganze wird er nur darauf hinarbeiten können, dass sich Alle als Bürger Eines Staats erkennen, und statt trennender Gesetze und Verfassungen als Eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammenwohnen [5]). So

λογικοί ἐσμεν κοινός· εἰ τῦτο, καὶ ὁ προςτακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐςί.

1) Plut. c. not. 34, 6.

2) M. Aurel a. a. O. und II, 16, Schl. Cic. Fin. III, 20, 67: Chrysipp sagt, die Menschen seien für einander da; *quoniamque ea natura esset hominis ut ei cum genere humano quasi civile jus intercederet, qui id conservaret, eum justum, qui migraret, injustum fore.* Daher auch im Folgenden: *in urbe mundove communi.* Muson. b. Stob. Serm. 40, 9: *νομίζει εἶναι πολίτης τῆς τῦ Διὸς πόλεως ἣ συνέςηκεν ἐξ ἀνθρώπων τε καὶ θειῶν.* Epikt. Diss. III, 5, 26. Didymus b. Eus. pr. ev. XV, 15, 4.

3) M. Aurel III, 11: *ἄνθρωπον πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὥσπερ οἰκίαι εἰσίν.*

4) Sen. de ot. sap. 31: *duas respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Dii atque homines continentur . . . alteram cui nos adscripsit conditio nascendi.* vit. be. 20: *patriam meam esse mundum sciam et praesides Deos.* Vgl. ep. 68, Anf. Epiktet Diss. III, 22, 83. Ebd. I, 9: wenn die Lehre von der Gottverwandtschaft des Menschen wahr ist, so ist dieser nicht Athener oder Korinthier, sondern nur *κόσμιος* und *υἱὸς θεῦ.* Muson. a. a. O.: die Verbannung ist kein Uebel, denn unser wahres Vaterland ist die Welt.

5) Plut. Alex. M. virt. I, 6: *καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολι-*

erweitert sich hier das sittliche Bewusstsein zur Allgemeinheit; indem sich der Mensch von allem Aeusserlichen schlechthin auf das Innere seiner geistigen und sittlichen Natur zurückgezogen hat, wird es ihm möglich, die gleiche Natur auch in allen Andern zu erkennen, und sich durch die Einheit ihres Wesens und ihrer Bestimmung mit ihnen zu Einem Ganzen verbunden zu wissen.

Doch auch hiemit ist die sittliche Aufgabe nicht erschöpft. Die gleiche Vernunft, wie im Menschen, waltet rein und vollkommen im Weltganzen, und wenn es der Beruf des Menschen ist, die Vernunft in seinem eigenen Thun darzustellen, und in Anderen anzuerkennen, so ist es nicht minder seine Pflicht, sich der allgemeinen Vernunft und dem von ihr gelenkten Weltlauf zu unterwerfen. Wir müssen daher zum Schlusse auch diesen Punkt noch in's Auge fassen.

3. Der Mensch und der Weltlauf.

So entschieden die Richtung der stoischen Ethik auf sittliches Handeln ist, so kommt sie doch ihrer ganzen Anlage nach nur in der Forderung einer unbedingten Ergebung in den Weltlauf zum Abschluss, und auch diese Forderung ist ebensosehr in der geschichtlichen Stellung dieser Philosophie, wie in ihrer wissenschaftlichen Consequenz, begründet. Eine Zeit, in welcher die politische Freiheit der Völker unter der Wucht der macedonischen, dann der römischen Weltherrschaft, und selbst die der römischen Sieger unter dem Despotismus des Kaiserreichs erstickt war, in welcher die Gewalt, als lebendiges Fatum, jede bedeutendere Selbstthätigkeit erdrückte, eine solche Zeit liess dem, welcher nicht in der Willkühr

τεία τοῦ τὴν Στωϊκῶν αἵρεσιν καταβαλλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τῦτο συντείνει κεφάλαιον ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαςοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης.

des individuellen Thuns und Geniessens sein Lebensziel zu suchen wusste, kaum etwas Anderes übrig, als den Fatalismus einer absoluten Ergebung in den Gang der Dinge, auf welchen Einzelnen und ganzen Völkern keine bemerkbare Einwirkung möglich schien. Die Stoa folgte insofern dem Zug ihres Zeitalters, wenn sie eben diesen Fatalismus zum Dogma machte. Sie folgte aber ebenso auch, wie nach allem Bisherigen klar ist, der inneren Nothwendigkeit ihres Systems. Denn wenn alles Einzelne in der Welt nur eine Folge von der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Wirkungen, nur der Vollzug des allgemeinen Gesetzes ist, was bleibt uns im Verhältniss zu dieser absoluten Nothwendigkeit übrig, als unbedingte Unterwerfung, und wie dürfte uns diese Unterwerfung ein Opfer kosten, wenn doch jenes Gesetz nichts Anderes, als die allgemeine Vernunft ist? Die Ergebung in den Weltlauf ist daher eine von den nachdrücklichsten Forderungen der stoischen Sittenlehre, die Verse des Kleanthes[1]), worin sich dieser der Führung des Schicksals ohne allen Vorbehalt überlässt, sind ein Thema, das von den Schriftstellern der Schule unermüdlich wiederholt wird. Der Tugendhafte, sagen sie, wird die Gottheit auch darin ehren, dass er seinen Willen dem ihrigen unterordnet, er wird das, was sie will, für besser halten, als was er selbst will, er wird bedenken, dass Alle unter allen Umständen dem Verhängniss folgen müssen, dass es aber das Vorrecht der vernünftigen Wesen ist, ihm freiwillig zu folgen, dass es nur Einen Weg zur Freiheit und Glückseligkeit giebt: nichts zu wollen, als was in der Natur

1) Bei Epiktet Man. c. 52, unvollständiger bei dems. Diss. IV, 1, 131. 4, 34, von Seneca ep. 107 übersetzt. Die Verse lauten:

ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

der Dinge liegt, was auch ohne unser Wollen sich vollbringt [1]). Einzelne ähnliche Aeusserungen finden sich natürlich auch sonst, aber doch lässt sich nicht verkennen, dass diese Forderung der Ergebung von der stoischen Philosophie mit ganz eigenthümlichem Nachdruck geltend gemacht wird, und mit ihrer ganzen Weltanschauung auf's Engste zusammenhängt.

Nur dann würde diese Ergebung einem thätigen Widerstand gegen das Schicksal weichen müssen, wenn der Mensch in Verhältnisse käme, die ihn nöthigten, Unwürdiges zu thun oder zu dulden. Der erstere Fall kann nun freilich nie eintreten, da sich auf stoischem Standpunkt, wie wir schon früher gehört haben, keine Lebenslage denken lässt, die nicht als Stoff zu tugendhafter Thätigkeit zu benützen wäre. Dagegen erscheint es den Stoikern allerdings möglich, dass auch der Weise vom Schicksal in eine Lage versetzt wird, die unerträglich für ihn ist, und in diesem Fall erlauben sie ihm, sich derselben durch Selbstmord zu entziehen [2]). Wie wichtig dieser

1) Sen. de provid. c. 5, S. 234: *quid est boni viri? praebere se fato.* de vit. be. c. 15: *Deum sequere ... quae autem dementia est, potius trahi, quam sequi? ... quidquid ex universi constitutione patiendum est, magno excipiatur animo. ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia ... in regno nati sumus: Deo parere libertas est.* Vgl. ep. 74. 76. S. 246. 262. Epiktet Diss. II, 16, 42: *τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεὸν εἰπεῖν, ὅτι χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς. ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι. οὐδὲν παραιτοῦμαι τῶν σοι δοκούντων· ὅπου θέλεις, ἄγε.* I, 12, 7: der Tugendhafte ordnet seinen Willen dem göttlichen unter, wie ein guter Bürger dem Gesetz. IV, 7, 20: *κρεῖττον γὰρ ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς ἐθέλει, ἢ ἐγώ.* IV, 1, 131, mit Beziehung auf die Verse Kleanths: *αὕτη ἡ ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας.* Man. 8: *θέλε γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.* Aehnlich fragm. 134 (b. Stob. Serm. 108, 60). M. Aurel X, 28: *μόνῳ τῷ λογικῷ ζώῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δὲ ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.*

2) Diog. VII, 130: *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν* (*ἐξαγωγὴ* ist bei den Stoikern der stehende Ausdruck für

Punkt in der stoischen Ethik ist, wird uns klar werden, wenn wir uns von SENECA [1]) sagen lassen, dass auf der Möglichkeit eines freiwilligen Austritts aus dem Leben die Freiheit des Weisen von allem Aeusseren wesentlich mit beruhe, wenn wir Denselben die That des jüngeren Cato nicht blos überhaupt loben, sondern als die Spitze seines Kampfs mit dem Schicksal, als den höchsten Triumph des menschlichen Willens preisen hören [2]), wenn wir sehen, wie die ersten Meister der Schule diese ihre Lehre praktisch gemacht haben, wie ein Zeno in hohem Alter sich erhängt, weil er den Finger gebrochen hat [3]), ein Kleanthes bei noch unbedeutenderem Anlass eine Hungerkur bis zur Aushungerung fortsetzt, um den Weg zum Tode nicht blos halb zurückzulegen [4]). Der Selbstmord erscheint hier nicht blos als ein unter Umständen zulässiger Ausweg, sondern schlechtweg als die höchste Bethätigung der sittlichen Freiheit von allem Aeussern, und so wenig auch Jedem die wirkliche Betretung dieses Wegs zugemuthet wird, so wird doch von Jedem verlangt, dass er sich denselben als Unterpfand seiner Unabhängigkeit für den Fall der Noth offen halte. Diesen Nothfall kann

den Selbstmord) *καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.* STOB. Ekl. II, 226. Weiteres in den folg. Anmm.

1) ep. 12, Schl. *malum est in necessitate vivere. sed in necessitate vivere necessitas nulla est. quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. calcare ipsas necessitates licet.* Ders. lässt provid. c. 6 zum Schluss seiner Theodicee die Gottheit sagen: *contemnite mortem quae vos aut finit aut transfert. ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos: patet exitus ... nihil feci facilius, quam mori. prono animam loco posui: trahitur. attendite modo et videbitis, quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via.* Vgl. ep. 65, S. 196. ep. 70 u. A. M. AUREL V, 29. VIII, 47. X, 8. EPIKTET Diss. I, 24, 20. III, 24, 95 ff.

2) de provid. c. 2.

3) DIOG. VII, 28. STOB. Serm. 7, 45.

4) DIOG. 176. STOB. Serm. 7, 54.

aber das System nicht in dem begründet finden, was den Menschen wahrhaft unglücklich macht, in der sittlichen Schlechtigkeit oder der Thorheit: gegen diese stehen uns andere Mittel zu Gebot, und von dieser kann auch der Tod nicht befreien, da er den Schlechten um nichts besser macht, sondern nur dann wird für den Stoiker ein genügender Grund zum Austritt aus dem Leben gegeben sein, wenn ihm Umstände, die ausser seiner Gewalt liegen, das längere Verweilen in demselben nicht mehr wünschenswerth erscheinen lassen. Alle solche Dinge gehören aber unter die sittlichen Adiaphora. Es ist daher gar nicht so ungereimt, wie Plutarch meint, sondern vom stoischen Standpunkt aus ganz folgerichtig, wenn gelehrt wird, dass nicht die absoluten, sittlichen Uebel, sondern nur äussere Zustände zum Selbstmord ein Recht geben [1]), und selbst die scheinbare Paradoxie dieses Satzes verschwindet, wenn wir uns erinnern, dass auch das Leben und der Tod für den Stoiker ebensogut Adiaphora sind, wie alles andere Aeussere. Für ihn handelt es sich daher bei der Frage über den Selbstmord gar nicht um ein unbedingtes Gut, sondern nur um die Wahl zwischen zwei sittlich gleichgültigen Dingen, von denen das eine, das Leben, nur so lange vorzüglicher ist, als der Tod, so lange die wesentlichen Bedingungen für ein naturgemässes Leben vorhanden sind [2]). Die schwache Seite der

1) Plut. c. not. 11: *παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν, ἄνθρωπον ᾧ πάντα τἀγαθὰ πάρεστι καὶ μηδὲν ἐνδεῖ πρὸς εὐδαιμονίαν καὶ τὸ μακάριον, τούτῳ καθήκειν ἐξάγειν ἑαυτόν· ἔτι δὲ μᾶλλον, ᾧ μηθὲν ἀγαθόν ἐστι μηδ' ἔσται τὰ δὲ δεινὰ πάντα καὶ τὰ δυσχερῆ καὶ κακὰ πάρεστι καὶ παρέσται διὰ τέλους, τούτῳ μὴ καθήκειν ἀπολέγεσθαι τὸν βίον ἂν μή τι νὴ Δία τῶν ἀδιαφόρων αὐτῷ προσγένηται.* Ebd. 22, 7. 33, 3. Stob. a. a. O.

2) Vgl. Cic. Fin. III, 18, 60: *sed cum ab his* [den *media*] *omnia proficiscantur officia, non sine causa dicitur, ad ea referri omnes nostras cogitationes: in his et excessum e vita et in vita mansionem. in quo enim plura sunt, quae secundum naturam sunt, hujus offi-*

stoischen Lehre liegt vielmehr darin, dass sie das Leben und die äusseren Zustände überhaupt nur als etwas Gleichgültiges zu betrachten weiss, aus dem sich der Weise in die abstrakte Innerlichkeit seines sittlichen Selbstbewusstseins zurückzieht, statt im Aeussern die positive Erscheinung und den wesentlichen Stoff der sittlichen Thätigkeit zu erkennen. Dieser Mangel haftet aber nicht blos dem einen oder dem andern Ergebniss der stoischen Philosophie an, sondern er ist eine ihren ganzen Standpunkt bedingende Einseitigkeit, und so tritt uns hier am Schluss unserer Darstellung nur derselbe moralische Dualismus in einer seiner schrofferen Spitzen entgegen, den wir in seinem Werden und seiner Entwicklung durch das ganze System hindurch verfolgen konnten.

§. 36.

Rückblick auf den innern Zusammenhang und die geschichtliche Stellung der stoischen Philosophie.

Nachdem wir im Bisherigen die verschiedenen Seiten der stoischen Lehre im Einzelnen untersucht haben, wird uns nun ein bestimmteres Urtheil, sowohl über die innere Anlage des Systems und über das Verhältniss seiner Theile, als über seine geschichtliche Stellung möglich sein. Die ursprüngliche Richtung der von Zeno begründeten Denkweise zeigt sich vor Allem in drei durchgreifenden Zügen. Das Erste ist die früher nachgewiesene Beschränkung der Philosophie auf das praktische Interesse des Subjekts, diess, dass die Wissenschaft nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel zur Erzeugung des

cium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, hujus officium est e vita excedere. e quo apparet, et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser et quoniam excedens e vita et manens aeque miser est [stultus], nec diuturnitas magis ei vitam fugiendam facit, non sine causa dicitur, iis qui pluribus naturalibus frui possint esse in vita manendum.

richtigen praktischen Verhaltens sein soll, ein Grundsatz, welchen die Stoa zwar in der ersten, und dann wieder, wie wir tiefer unten finden werden, in der letzten Zeit ihres Bestehens mit der grössten Entschiedenheit und Ausschliesslichkeit behauptet, den aber selbst der Haupturheber ihrer wissenschaftlichen und gelehrten Ausbildung, Chrysippus, dem früher Bemerkten zufolge nicht verläugnet hat. Das Zweite ist die nähere Bestimmung des praktischen Verhaltens durch die Lehre, dass die Tugend das einzige Gut, die Sittlichkeit, oder die Unterordnung unter das allgemeine Gesetz, die einzige Lebensaufgabe für den Menschen sei, der Idealismus der stoischen Moral, aus welchem die dualistische Entgegensetzung von Gut und Böse, Tugend und Laster, Weisen und Thoren hervorgieng. Die dritte wesentliche Eigenthümlickeit des Stoicismus liegt in der Verbindung, in welche die Sittlichkeit hier mit dem Wissen gesetzt ist; denn so wenig er das Wissen für sich als höchsten Zweck gelten lässt, so unerlässlich erscheint ihm doch als Bedingung der wahren Tugend die wissenschaftliche Erkenntniss des allgemeinen Gesetzes und des Weltganzen, mit dem sich der Tugendhafte in Uebereinstimmung erhalten soll: die Tugend ist nur dem Weisen, dem Jünger der ächten Wissenschaft möglich. Alle diese Züge zusammenfassend können wir als den leitenden Gedanken Zeno's, als die innere Wurzel und das Grundinteresse seines Philosophirens das Streben bezeichnen, die Alleinherrschaft der Tugend durch die Erkenntniss der alles bestimmenden Weltgesetze zu begründen. Der letzte Zweck seiner Wissenschaft ist daher der ethische, indem aber dieser nur mittelst eines richtigen und vollständigen Wissens erreicht werden soll, so erlangt das theoretische Element doch wieder eine bedeutende Ausbreitung. Nichts destoweniger macht sich auch in dem theoretischen Theile des Systems die ursprüngliche Rich-

tung desselben dadurch geltend, dass diejenigen Untersuchungen, deren praktische Bedeutung weniger in die Augen fällt, theils ganz vernachlässigt, theils nur in unselbständiger Anlehnung an ältere Philosophen behandelt sind, wogegen überall, wo das ethische Interesse und der praktische Standpunkt des Stoicismus in's Spiel kommt, sofort auch eigenthümliche Bestimmungen hervortreten. Die Stoiker unterwerfen Alles in der Welt der allwaltenden Vernunft, weil sie auch im menschlichen Leben die unbedingte Herrschaft der Vernunft wollen; sie lassen die Selbständigkeit der Einzelwesen in dem Leben des Ganzen untergehen, weil sie auch für ihre praktische Weltanschauung dem Einzelinteresse kein Recht zuerkennen; sie verlangen ein begriffliches Wissen, weil nur die vernünftige Thätigkeit, und darum auch nur die Vernunfterkenntniss Wahrheit hat; sie bemühen sich aus diesem Grunde um die logischen Formen des wissenschaftlichen Verfahrens und die allseitige Bestimmung der Begriffe; sie verrathen aber zugleich das leitende Interesse ihrer Erkenntnisstheorie deutlich genug darin, dass sie statt der objektiven Kriterien nur ein subjektives Merkmal der Wahrheit übrig lassen, und die Unterscheidung der Wahrheit vom Irrthum, wie die des Begriffs von der Wahrnehmung, in letzter Beziehung nur auf die Festigkeit der Ueberzeugung, auf die gleiche Stärke der Vernunft gründen, auf die es auch in praktischer Beziehung allein ankommt. Um aber über der Allgemeinheit des wissenschaftlichen Bewusstseins den festen Boden der Wirklichkeit und die Sicherheit des Handelns nicht zu verlieren, machen sie alle unsere Begriffe von der Wahrnehmung abhängig, und erklären weiter in richtiger Folgerung nur das sinnlich Wahrnehmbare oder das Körperliche für ein Wirkliches, ohne dadurch in ihrem Glauben an die absolute Wirklichkeit der weltregierenden Vernunft und die hohe Bestimmung des Menschen gestört

zu werden; aus dem gleichen Materialismus stammt auf dem religiösen Gebiete ihre engherzige Anschliessung an das Positive, neben der unumwundensten Kritik der Volksvorstellungen und der herkömmlichen Götterverehrung. Wie aber nach dieser Seite die theoretische Weltansicht der Stoiker durch ihr praktisches Interesse bedingt ist, so wirkt sie andererseits auf ihre Ethik zurück. Wie in der peripatetischen und auch in der Platonischen Philosophie mit der Ueberordnung des Wissens über das Handeln eine verhältnissmässige Werthschätzung der äusseren Güter, bei den Cynikern und Aristo umgekehrt mit der gänzlichen Gleichgültigkeit gegen das Aeussere die Geringschätzung der Wissenschaft Hand in Hand geht, so werden wir es auch bei den Stoikern mit ihrer wissenschaftlicheren Richtung in Verbindung setzen dürfen, wenn sie nicht bei der absoluten Verachtung des Aeusseren stehen blieben, die man nach dem Vorgang des Cynismus und nach ihren eigenen Grundsätzen von ihnen erwarten möchte. Indem sie von dem Einzelnen verlangten, sich durchaus als Theil des Weltganzen zu betrachten, und seiner Stellung im Ganzen gemäss zu verhalten, so ergab sich ihnen mit der Forderung einer wissenschaftlichen Weltbetrachtung auch die Anerkennung unserer Abhängigkeit vom Weltganzen; und mochten sie auch diese Abhängigkeit zunächst nur auf die Welt als Ganzes, auf die Gottheit und das allgemeine Gesetz beziehen, so liess sich doch auch das Zugeständniss nicht umgehen, dass der Mensch vermöge seines Zusammenhangs mit der Welt von den Objekten in verschiedener Richtung berührt werde, und dass er sich gegen diese äusseren Einflüsse nicht schlechthin gleichgültig verhalten könne, denn sein Verhältniss zum Ganzen ist ihm eben nur durch den Verkehr mit den Objekten vermittelt, und mag auch nur dasjenige absoluten Werth oder Unwerth haben, was seine Beziehung zum Ganzen und seine vernünftige Natur angeht, so wird

doch auch die sinnliche Seite seines Wesens, als die Vermittlerin der vernünftigen Thätigkeit, nicht ganz unbeachtet bleiben können, es werden auch von den äusseren Dingen und Einwirkungen die einen naturgemäss, die anderen naturwidrig, die einen zu begehren, die anderen zu meiden sein. Noch unmittelbarer ergab sich aus der Beziehung des Menschen zum Ganzen und zu der im Ganzen waltenden Vernunft jenes Gemeinschaftsbedürfniss, durch welches die Selbstgenügsamkeit des stoischen Weisen am Stärksten durchbrochen wird. So können wir in allen wesentlichen Bestimmungen der stoischen Lehre eine und dieselbe Richtung des Denkens wahrnehmen, und auch wo sie sich in wirkliche Widersprüche verwickelt, lassen sich doch diese aus ihrer ursprünglichen Tendenz erklären; der Stoicismus stellt sich uns im Ganzen genommen als ein sehr folgerichtiges, innerlich fest zusammenhängendes System dar, nur dass wir den Einheitspunkt dieses Systems nicht in einer einzelnen dogmatischen Formel, sondern in einer eigenthümlichen Verknüpfung verschiedener Elemente, und namentlich des theoretischen und des praktischen Elements, zu suchen haben.

Von hier aus wird sich nun auch das Verhältniss des Stoicismus zu seinen Vorgängern richtig bestimmen lassen. Die Stoiker selbst führten ihren philosophischen Stammbaum in gerader Linie auf Antisthenes, und durch diesen auf Sokrates zurück [1]). So klar aber auch ihr Zusammenhang mit beiden vorliegt, so verfehlt wäre es doch, ihre Lehre nur für eine Erneuerung der cynischen, oder auch der ursprünglich Sokratischen zu halten. Von beiden hat sie allerdings sehr wesentliche Bestandtheile in sich aufgenommen. Cynisch ist die Selbstgenügsamkeit der Tugend, die Unterscheidung der Güter, der Uebel und der Adiaphora, die idealistische Schilderung des Weisen, die ganze Zurückziehung von der Aussenwelt

1) M. s. Diog. VII, 91.

auf das philosophische Selbstbewusstsein und die Stärke des sittlichen Willens, cynisch die nominalistische Ansicht von den allgemeinen Begriffen, cynisch neben manchen Einzelheiten der Ethik auch die religionsphilosophische Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Volksgöttern, nebst der allegorischen Mythenerklärung; Sokratisch und cynisch sind die Sätze von der Identität der Tugend und der Einsicht, von der Einheit und der Lehrbarkeit der Tugend; ächt Sokratisch auch die teleologische Beweisführung für das Dasein Gottes, überhaupt die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungsglaube der Stoiker [1]; dass ihre Ethik in der Gleichstellung des Nützlichen und des Guten dem Sokrates folgte, ist schon früher bemerkt worden. Wie gross aber nichtsdestoweniger der Unterschied zunächst zwischen der stoischen und der cynischen Philosophie ist, diess können wir uns am Besten an dem Verhältniss Aristo's zu der übrigen Schule anschaulich machen. Wenn Aristo nicht blos die dialektischen und physikalischen Untersuchungen, sondern auch den speciellen Theil der Ethik verwarf, so zeigt sich uns hierin ebenso, wie in seiner Bestreitung jedes Werthunterschieds unter den sittlich gleichgültigen Dingen, jene ganze Einseitigkeit des Cynismus, die Philosophie ohne systematische Entwicklung auf das Allgemeine der sittlichen Willensstärke, auf die negative Form der praktischen Zurückziehung von der Sinnlichkeit und den individuellen Interessen zu beschränken, eine Einseitigkeit, mit deren Ueberwindung erst die Fortbildung der cynisch-Sokratischen Lehre zur Wissenschaft, die eigenthümliche Leistung der Stoa, möglich wurde [2]. Man darf auch nur die Lehre der Stoiker

1) M. vgl. hierüber Krische, Forschungen I, 363 f., welcher namentlich zu der stoischen Ausführung bei Cic. N. D. II, 54 ff. auf Xenoph. Mem. I, 4. IV, 3. verweist.

2) Es ist insofern nicht richtig, wenn Krische a. a. O. S. 411 Aristo

von der Nothwendigkeit und dem Werth des logischen Erkennens mit den unwissenschaftlichen, alle Begriffsverknüpfung aufhebenden Behauptungen des Antisthenes, die ausgebildete logische Form des stoischen Systems mit dem Rohzustand des cynischen Denkens, die ausgeführte Metaphysik, die umfangreiche Gelehrsamkeit der Chrysippischen Schule mit der cynischen Verachtung aller theoretischen Untersuchungen zusammenhalten, um sich zu überzeugen, dass der Stoicismus nur mit Einer seiner Wurzeln im Cynismus gründet, dass er aber aus ihm allein nun und nimmermehr zu erklären wäre. Hat auch die Stoa ihre Lehre von dem alleinigen unbedingten Werth und der absoluten Unabhängigkeit der Tugend zunächst aus der cynischen Philosophie herübergenommen, so hat sie doch die cynische Beschränkung auf den sittlichen Willen, die Vernachlässigung der theoretischen Thätigkeit über der praktischen dadurch beseitigt, dass sie die wahre Sittlichkeit nur unter der Bedingung einer umfassenden wissenschaftlichen Welt- und Selbsterkenntniss für möglich erklärt hat; erst der spätere Stoicismus der Kaiserzeit ist durch Hintansetzung dieses Grundsatzes mehr oder weniger zu seinem cynischen Ausgangspunkt zurückgekehrt. Mit dieser wissenschaftlichen Begründung der wahren Tugend war aber auch eine wesentliche Erweiterung des sittlichen Gesichtskreises selbst gegeben; der stoische Weise bestimmt sein Verhalten nach den Grundsätzen, welche sich ihm aus der Betrachtung der Natur und der Weltgesetze ergeben, der cynische verlangt zwar auch, dass die Tugend auf der Einsicht beruhe, aber weil er es unterlässt, diese Einsicht durch wissenschaftliche Erforschung des Objekts sich zu erwerben, so bleibt er in der Wirklichkeit auf den Inhalt

als den ältesten Vertreter des ursprünglichen Stoicismus behandelt.

seines unmittelbaren Selbstbewusstseins, auf den praktischen Empirismus des gesunden Menschenverstands beschränkt. Kann daher auch beiden Standpunkten eine einseitige Zurückziehung des Menschen auf sich selbst und seine sittliche Thätigkeit nachgesagt werden, so ist doch diese Subjektivität im Cynismus anderer Art als im Stoicismus: hier ist es das wissenschaftlich gebildete, durch logische Methode und metaphysisches Denken mit dem Objekt vermittelte, zur wirklichen Allgemeinheit erweiterte Denken, das in sich selbst und seiner praktischen Bethätigung schlechthin befriedigt sein soll, dort das vom Objekt abgezogene, auf die formelle Allgemeinheit des Selbstbewusstseins beschränkte, naturmässige Denken. Die Subjektivität der cynischen Schule erscheint daher auch in der Ethik selbst ungleich schroffer, als die der stoischen: die stoische Moral legt den äusseren und sinnlichen Gütern und Uebeln wenigstens ein relatives Gewicht bei, die cynische gar keines, jene weist den Einzelnen an die menschliche Gesellschaft, diese isolirt ihn, jene lehrt ein Weltbürgerthum in dem positiven Sinn, dass wir uns mit allen Andern zusammengehörig fühlen sollen, diese nur in dem negativen, der Gleichgültigkeit gegen Vaterland und Heimath, jene erhält durch das lebendige Bewusstsein von dem Zusammenhang des Menschen mit dem Weltganzen ein pantheistisch religiöses, und selbst ein theologisch beschränktes, diese durch die Befreiung des Weisen von den religiösen Vorurtheilen ein freigeisterisches Gepräge. Die stoische Denkweise hat in dieser Beziehung den ursprünglichen Geist der Sokratischen Philosophie reiner bewahrt, als ihr übertriebenes cynisches Abbild; aber doch weicht sie auch von ihr nach zwei Seiten hin ab. Einestheils hat der Stoicismus eine systematische Form und Ausbreitung erhalten, die Sokrates durchaus nicht anstrebte, und er hat namentlich in seiner Physik ein Feld bearbeitet, welchem

sich dieser grundsätzlich ferne hielt; andererseits ist das theoretische Interesse bei Sokrates, trotz der materiellen Beschränkung auf die Ethik, doch ursprünglicher und stärker, als bei den Stoikern. Diese erstreben das Wissen erst in zweiter Reihe, als die unerlässliche Bedingung des vernunftgemässen Handelns, so weit sie dann auch den Umfang dieses Wissens ausdehnen; Sokrates beschränkt zwar diesen auf das Gebiet des menschlichen Lebens und Handelns, aber er behandelt innerhalb des letztern das Wissen als Selbstzweck, und das sittliche Handeln als naturnothwendige Folge des wahren Wissens. Wie viel auf diesen Unterschied der Stellung ankommt, das zeigt sich, wenn wir die reiche spekulative Entwicklung der Sokratisch-Platonischen Schule mit dem vergleichen, was die Stoiker in dieser Beziehung geleistet haben.

Fragen wir nun, inwiefern die Stoiker von anderer Seite zu dieser Umbildung und Erweiterung des Sokratischen Standpunkts veranlasst werden konnten, so haben wir für die praktische Tendenz ihres Systems neben der allgemeinen Richtung der nacharistotelischen Philosophie nur an den Vorgang des Cynismus zu denken, wogegen die theoretische Ausbildung desselben zunächst theils an die Megariker theils an Heraklit anknüpft. Auf jene weist der persönliche Zusammenhang Zeno's mit Stilpo, dem gemeinschaftlichen Schüler der megarischen und der cynischen Lehre [1]), auf diesen der Umstand, dass die Stoiker selbst ihre Physik von Heraklit herleiteten, und in Commentaren zu dem Werke dieses Philosophen vortrugen [2]). Der megarische Einfluss ist jedoch schwerlich so

1) Diog. VII, 2., doch nur: *Στίλπωνος ἀκοῦσαί φασιν αὐτόν.* Bestimmter behauptet es Numen. b. Eus. pr. ev. XV, 4, 11 f.

2) Beruht auch die Aussage des Numen. b. Eus. a. a. O., dass Zeno mit der Heraklitischen Lehre bekannt gewesen sei, wohl nur auf einem, freilich ganz richtigen, Schlusse, so werden dagegen von seinen Schülern Kleanthes, Aristo und Sphärus Com-

sehr hoch anzuschlagen. Zeno mochte immerhin von dieser Seite her einen Anstoss zu der dialektischen Richtung erhalten haben, welche schon bei ihm in der Vorliebe für gedrängte, scharf zugespitzte Syllogismen hervortritt [1]), indessen bedurfte es dazu in der nacharistotelischen Zeit der Megariker nicht mehr, und gerade der Mann, welchem die Stoiker den Charakter und den Namen der Dialektiker hauptsächlich verdankten, Chrysippus, wird nicht blos in keinen persönlichen Zusammenhang mit jenen gebracht, sondern erscheint auch in seiner Logik unverkennbar zunächst als der Fortsetzer des Aristoteles. Ungleich grösser und allgemein anerkannt ist die Bedeutung, welche die Lehren des alten Ephesischen Naturphilosophen für die Stoiker gewannen. Ein System, welches die Unterordnung alles Besonderen unter das Gesetz des Ganzen so stark betonte, welches aus dem Fluss aller Dinge nur die allgemeine Vernunft als das Ewige und Sichselbstgleiche heraushob — ein ihnen so verwandtes System musste sich den Stoikern zu sehr empfehlen, als dass sie nicht an dasselbe anzuknüpfen versucht hätten, und wenn uns vielleicht der hylozoistische Materialismus dieser Lehre zurückschrecken würde, so haben wir doch schon früher gesehen, dass gerade hierin für die Stoiker ein weiterer Anziehungspunkt liegen musste. Es giebt daher ausser der Dreizahl der Elemente kaum irgend einen Zug der Heraklitischen Physik, welchen sich die Stoiker nicht angeeignet hätten: das Feuer oder der Aether als Urstoff, die Einheit dieses Stoffs mit der allgemeinen Vernunft, dem Weltgesetz, dem Verhängniss, oder der Gottheit, der Fluss aller Dinge, die stufenweise Umwandlung des Urstoffs in die Elemente

mentare zu Heraklit erwähnt (Diog. VII, 174. 178. IX, 5. 15); auch von Chrysipp wird gesagt (Phädr. fragm. col. IV.), dass er die alten Mythen auf Heraklitische Lehre zurückgeführt habe.

1) M. vgl. Cic. N. D. II, 7, 20 f. Sext. Math. IX, 101.

und der Elemente in den Urstoff, der regelmässige Wechsel von Weltbildung und Weltverbrennung, die Einheit und Ewigkeit des Weltganzen, die Beschreibung der Seele als feurigen Hauchs, die Identität des Gemüths mit dem Dämon, die unbedingte Herrschaft des allgemeinen Gesetzes über den Einzelnen, diess und manche andere zunächst aus Heraklit entnommene Bestimmungen des stoischen Systems [1]) beweisen zur Genüge, wie viel dieses seinem Vorgänger zu verdanken hat. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass weder seine dialektische Form bei Heraklit eine Analogie hat, noch sein ethischer Kern auf die wenigen und unentwickelten Andeutungen dieses Philosophen zurückzuführen ist, während andererseits die Physik für die Stoiker, bei aller ihrer Wichtigkeit, doch in letzter Beziehung blosse Hülfswissenschaft der Ethik ist, und die Anlehnung an Heraklit an und für sich schon ihre untergeordnete Bedeutung und den Mangel eines selbständigen Interesse's für dieses Gebiet beweist. Aber auch das ist unverkennbar, dass die Stoiker selbst in der Physik nur theilweise Heraklit folgen, und dass sogar wirklich Heraklitische Sätze im Zusammenhang ihrer Lehre nicht selten eine veränderte Bedeutung erhalten. Um untergeordnete Differenzen zu übergehen, so ist die stoische Naturlehre nicht blos in formeller Beziehung viel ausgebildeter und hinsichtlich ihres Umfangs viel reichhaltiger als die Heraklitische, welche namentlich der Anthropologie erst geringe Aufmerksamkeit zuwandte, sondern auch die ganze Weltansicht des späteren Systems ist mit dem des frühern gar nicht so unmittelbar identisch, als man wohl glauben möchte. Während Heraklit bei dem Fluss aller Dinge als einem Letzten stehen bleibt, und alles

1) Ausser meteorologischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Einzelheiten gehört hieher auch Heraklits Polemik gegen die Bilderverehrung, worüber Brandis gr.-röm. Phil. I, 183.

beharrliche Sein schlechthin läugnet, so legen die Stoiker nicht blos dem Weltganzen den Urstoff zu Grunde, der zwar in immer neue Formen übergehe, zugleich aber in diesem Wechsel der Formen als das allgemeine Substrat beharre, sondern sie behandeln auch die Einzelsubstanzen als etwas körperlich Beharrendes [1]; von dem Stoff unterscheiden sie dann aber das wirkende Princip, die Vernunft oder die Gottheit, zwar nicht dem Wesen, aber doch dem Begriff nach, und sie lassen eben diesen Unterschied, als die Zweiheit von Substrat und Eigenschaft, auch in die einzelnen Dinge sich fortsetzen. Dadurch ist es ihnen nun möglich gemacht, die Vernunft in der Welt, im Unterschied von der blossen blindwirkenden Naturkraft, weit bestimmter, als Heraklit, hervorzuheben; während sich daher dieser, so viel wir wissen, auf die physikalische Naturbetrachtung, die Beschreibung der elementarischen und meteorologischen Processe, beschränkt hat, so trägt die stoische Physik einen wesentlich teleologischen Charakter, und findet in der Beziehung der ganzen Welteinrichtung auf den Menschen ihr Ziel. Aus diesem Grunde hat auch die beiden gemeinsame Idee der allwaltenden Vernunft oder des allgemeinen Gesetzes nicht ganz den gleichen Inhalt: Heraklit erkennt diese Vernunft zunächst und hauptsächlich in der gleichmässigen Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen, in der Regelmässigkeit des Verlaufs, durch welchen jeder einzelnen Erscheinung ihre Stelle im Ganzen, ihr Umfang und ihre Dauer bestimmt ist, überhaupt in der Unveränderlichkeit des Naturzusammenhangs; die Stoiker schliessen bei ihren Beweisen für das Dasein der Gottheit und das Walten der Vorsehung diese Seite zwar nicht aus, aber

1) Als Beispiel dieser Differenz mag die Heraklitische Lehre vom täglichen Erlöschen der Sonne dienen, von der Jedermann zugeben wird, dass sie im stoischen System nicht möglich war.

den Hauptnachdruck legen sie auf eben jene Teleologie, auf die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung. Die weltregierende Vernunft erscheint daher bei jenem mehr als Naturkraft, bei diesen als zwecksetzende Intelligenz; für Heraklit ist die Natur das Höchste, der Gegenstand eines selbständigen und absoluten Interesse's, und darum auch das absolute Wesen nichts Anderes, als die weltbildende Kraft; die Stoiker betrachten die Natur vom Standpunkt des Menschen aus, als Mittel für das Wohl und die Thätigkeit des Menschen, ihre Gottheit wirkt daher auch in der Natur nicht als blosse Naturkraft, sondern wesentlich als das die Natur zum Wohnplatz und Werkzeug des Menchen zubereitende Princip: der höchste Begriff des Heraklitischen Systems ist der der Natur oder des Verhängnisses; das stoische hat diesen zwar ebenfalls aufgenommen, aber es hat ihn zugleich zu der höheren Idee der Vorsehung fortgebildet.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Umbildung der Heraklitischen Physik bei den Stoikern neben dem Einfluss der Sokratisch-Platonischen Teleologie vor Allem aus der Aristotelischen Philosophie herleiten. Ihr gehört die Vorstellung von der eigenschaftslosen Materie nebst der Unterscheidung des stofflichen und des formenden Princips ursprünglich an, sie hat die teleologische Betrachtungsweise umfassender als irgend ein anderes System, auf die Naturwissenschaft angewendet, und wenn allerdings die ihr fremde äusserliche Fassung dieser Teleologie eher an die populärtheologischen Reden des Sokrates oder auch an Plato erinnert, so ist dagegen der stoische Begriff der zweckmässig bildenden Naturkraft, wie ihn namentlich die Vorstellung von dem künstlerischen Feuer und den λόγοι σπερματικοὶ enthält, wesentlich Aristotelisch. Ja auch solche Bestimmungen, die in theilweisem Gegensatz gegen Aristoteles aufgestellt sind, knüpfen doch wieder an ihn an: so wird der Aether als be-

sonderer, von den vier Elementen verschiedener Körper geläugnet, aber der Sache nach unter dem Namen des künstlerischen Feuers wieder eingeführt; so wird der peripatetischen Lehre von der Entstehung der vernünftigen Seele durch den stoischen Traducianismus widersprochen, aber auch dieser lehnt sich an den Aristotelischen Satz [1]) an, dass der Keim der thierischen Seele in der vom Samen umschlossenen warmen Luft (πνεῦμα, wie bei den Stoikern) liege, welche Aristoteles ganz ebenso vom Feuer unterscheidet, wie Zeno und Kleanthes, nach dem früher Angeführten, die beiden Arten des Feuers unterschieden haben. Selbst die entschiedenste Abweichung von der Aristotelischen Lehre, die Verwandlung der menschlichen Seele und des göttlichen Geistes in einen Körper, konnte sich an Aristotelisches anschliessen, wie ihr ja aus diesem Grund auch die peripatetische Schule auf halbem Wege entgegenkommt [2]): wenn Aristoteles den Aether als den göttlichsten Körper, die aus ihm gebildeten Gestirne als göttliche und selige Wesen beschrieb [3]), wenn er die wirkenden und bewegenden Kräfte von den himmlischen Sphären zu der irdischen herabsteigen liess [4]), wenn er auch den Seelenkeim, nach dem eben Bemerkten, in einem ätherischen Stoff suchte, so mochten Andere hieran um so eher materialistische Vorstellungen anknüpfen, je schwerer es ist, sich den ausserweltlichen Verstand des Aristoteles zu denken, der sich, selbst unkörperlich, mit der Körperwelt berühren und sie umschliessen soll, und in der menschlichen Seele die persönliche Lebenseinheit mit dem transcendenten Ursprung der Vernunft zu vereinigen. Noch unmittelbarer hatte die Aristotelische Theorie über die Entstehung der Vorstellun-

1) De gen. an. II, 3. 736, b, 29 ff.
2) S. unsern 2. Thl. S. 570 ff.
3) A. a. O. S. 464. 469 ff.
4) A. a. O. S. 467.

gen und Begriffe[1]) der stoischen vorgearbeitet; die Stoiker thaten hier kaum etwas Anderes, als dass sie, ihrem Standpunkt gemäss, wegliessen, was ihr Vorgänger über die ursprüngliche Immanenz der Wahrheit in der Vernunft gesagt hatte. Wie eng sich die formale Logik der Stoiker an Aristoteles anschliesst, ist schon früher bemerkt worden; sie haben hier nur auf aristotelischer Grundlage fortgebaut, und selbst ihre Zuthaten betreffen mehr die Grammatik, als die Logik im engern Sinn. Am Geringsten erscheint der materielle Einfluss der peripatetischen Lehre auf die stoische in der Ethik, in welcher die Schroffheit des stoischen Tugendbegriffs, die unbedingte Ausschliessung alles Aeusseren aus dem Kreise der sittlichen Güter, die dualistische Trennung der Weisen und der Thoren, die Polemik gegen das blos theoretische Leben mit der Behutsamkeit und Allseitigkeit der aristotelischen Sittenlehre, mit ihrer sorgsamen Beachtung der allgemeinen Meinung und der praktischen Ausführbarkeit, mit ihrer Anerkennung des Sittlichen in allen Formen auf der einen, mit ihrer Anpreisung der rein theoretischen Thätigkeit auf der andern Seite auffallend kontrastirt; hier ist es daher wohl hauptsächlich die formelle Behandlung der ethischen Stoffe, und namentlich die psychologische Analyse der einzelnen sittlichen Thätigkeiten, für welche die Stoiker von Aristoteles gelernt haben. Dagegen werden wir gerade in diesem Gebiete die Spuren des Unterrichts, welchen Zeno bei Xenokrates und Polemo genossen haben soll[2]), vorzugsweise zu suchen haben. Der spekulative Theil der platonischen Lehre konnte für die Stoiker schon wegen ihrer entgegengesetzten Ansicht über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe weder in seiner ursprünglichen Gestalt,

1) A. a. O. S. 487 ff.
2) Diog. VII, 2, 25.

noch in der pythagoraisirenden Fassung der ältern Akademie grossen Reiz haben, dagegen musste sie am Platonismus die sokratische Begründung der Tugend durch das Wissen, die verhältnissmässige Geringschätzung der äusseren Güter, die Flucht aus der Sinnlichkeit, der Schwung und die Reinheit des sittlichen Idealismus, an der ältern Akademie noch besonders die Forderung des naturgemässen Lebens, die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Tugend, und die zunehmende Beschränkung der Philosophie auf die praktischen Fragen ansprechen[1]). Findet auch jene durchgängige Uebereinstimmung der stoischen und der akademischen Moral, welche spätere Eklektiker behaupteten[2]), allerdings nicht statt, so scheint doch die Stoa von dieser Seite her Anregungen erhalten und Elemente in sich aufgenommen zu haben, welche sie in ihrem entschiedeneren Geiste weiter verfolgte. So gehört namentlich der Grundsatz des naturgemässen Lebens ursprünglich der Akademie an, wenn ihn auch die Stoiker eigenthümlich und theilweise abweichend auffassten. Neben den eigentlich ethischen Lehren mag auch die altakademische Anschliessung an die positive Religion auf die Orthodoxie der Stoiker Einfluss gehabt haben; der entschiedenste Vertreter der letztern, Kleanthes, ist in seinem ganzen philosophischen Charakter ein Gegenbild des Xenokrates. Die neuere Akademie in ihrem Ursprung jünger als der Stoicismus, hat zwar durch Chrysipp nicht unbedeutend auf diesen eingewirkt, doch zunächst nur indirekt, indem sie die Stoiker durch ihren dialektischen Widerspruch nöthigte, auch ihrerseits die dialektische Begründung, und ebendamit auch die systematischere Ausführung ihrer Lehren zu versuchen. Aehn-

1) M. s. hierüber unsern 2. Th S. 343 f.

2) So namentlich Antiochus und auch Cicero in manchen Stellen, s. u.

licher Art ist in der Ethik der Einfluss des Epikureismus, welcher durch seinen Gegensatz ohne Zweifel wesentlich dazu beitrug, der stoischen Sittenlehre ihre ganze Schroffheit zu erhalten, wogegen wir nicht bestimmen können, ob er in derselben Weise auch schon auf ihre Entstehung eingewirkt hat.

Mit Hülfe dieser Bemerkungen werden wir uns den Stoicismus geschichtlich vollständig erklären können. Einer sittlich verweichlichten und politisch gedrückten Zeit angehörig, fasste Zeno den Gedanken, sich selbst und alle, die ihm zu folgen vermöchten, von der Entartung und dem Druck dieser Zeit durch eine Philosophie zu befreien, welche dem Menschen durch Reinheit und Stärke des sittlichen Willens Unabhängigkeit von allem Aeusseren und absolute innere Befriedigung verschaffen sollte. Dass sein Streben diese praktische Richtung nahm, dass er sich nicht das Wissen als solches, sondern wesentlich nur die sittliche Wirkung des Wissens zum Ziel setzte, diess mag man zunächst aus dem persönlichen Charakter des Philosophen, weiterhin aus den allgemeinen Verhältnissen einer Zeit erklären, welche gerade auf edleren und ernsteren Naturen zu schwer lasten musste, um sie nicht statt der interesselosen Betrachtung zu Kampf und Widerstand herauszufordern, während doch das Verhältniss der macedonischen, dann der römischen Gewaltherrschaft zu unwiderstehlich wirkte, um dem äusseren Kampf eine Aussicht offen zu lassen. Nur darf man nicht übersehen, dass auch die Philosophie selbst, nach dem früher (§. 31) Bemerkten, auf einem Punkt angelangt war, auf dem sie für die theoretischen Aufgaben keine befriedigende Lösung mehr zu finden wusste, und sich desshalb naturgemäss der praktischen Seite zuwandte. In diesem Tugendstreben musste sich nun Zeno zunächst von derjenigen Philosophie angezogen finden, welche eine verwandte Richtung mit der

grössten Entschiedenheit ausgebildet hatte, von der cynischen und der für ihn ohne Zweifel mit dem Cynismus identischen[1]) ursprünglich Sokratischen; zugleich aber um einen positiveren Inhalt und eine wissenschaftlichere Begründung der Tugend bemüht, suchte er sich auch aus allen übrigen Systemen anzueignen, was mit der ursprünglichen Anlage seines Denkens übereinstimmte, und mittelst dieser allseitigen Benützung der bisherigen Leistungen, den Blick fortwährend auf das praktische Endziel der Philosophie gerichtet, ein neues umfassenderes Ganzes zu gestalten, dessen Ausbau in der Folge Chrysippus vollendet hat. In formeller Beziehung hatte dieses System der peripatetischen Philosophie weit am Meisten zu verdanken; seinem materiellen Inhalt nach lehnte es sich, aus den früher erörterten Gründen, nächst dem Cynismus am Unmittelbarsten an Heraklit an; aber so wenig die stoische Moral mit der cynischen, ebensowenig ist die stoische Physik mit der Heraklitischen schlechthin identisch, und wenn die Abweichung von beiden zunächst allerdings durch das stoische Princip selbst bestimmt ist, so ist doch weiterhin auf die Physik und Metaphysik die peripatetische, auf die Ethik die akademische Lehre von unverkennbarem Einfluss. Der Stoicismus erscheint so weder blos als eine Fortsetzung des Cynismus, noch als eine einzeln stehende Neuerung, sondern er hat ebenso, wie jede epochemachende Gestalt des Denkens, das Frühere in sich verarbeitet, um ein Neues zu begründen, und wie viel Schönes und Inhaltreiches er auch hiebei zur Seite liegen liess, so hat er doch alles das in sich aufgenommen, wovon sich für ihn und für die

1) Hierauf weist ausser der allgemeinen Voraussetzung der stoischen Schule auch die Erzählung b. Diog. VII, 3, dass Zeno zuerst durch die Xenophontischen Denkwürdigkeiten für die Philosophie gewonnen, und auf die Frage nach einem Vertreter dieser Denkweise an Krates gewiesen worden sei.

neue Wendung Gebrauch machen liess, die nun eben in der Entwicklung des griechischen Denkens an der Reihe war. Auch das freilich lag in der Zeit, dass sich die Vielseitigkeit eines Plato und Aristoteles nicht mehr erreichen liess: sowohl die Moral, als die Metaphysik der Stoiker betrachtet die Welt und den Menschen einseitig nur als Erscheinung des allgemeinen Gesetzes, sie opfert das Einzelwesen dem Ganzen, und diese Härte tritt um so schroffer heraus, je weniger das System von seinem einseitig praktischen Standpunkt aus das Weltganze selbst reiner geistig zu fassen, und durch eine eindringende Erkenntniss der Weltgesetze mit der geforderten Unterwerfung unter dieselben zu versöhnen weiss. Der letztere Mangel war nun in dem ganzen Zustand der damaligen Wissenschaft zu tief begründet, als dass von anderer Seite her Abhülfe dafür zu hoffen war; dagegen fand die abstrakte Allgemeinheit der stoischen Sittenlehre ihr natürliches Gegengewicht in dem gleichzeitigen Auftreten des Epikureismus, der unsere Aufmerksamkeit sofort in Anspruch nimmt.

B. Die epikureische Philosophie [1]).

§. 37.

Die Ansicht Epikurs über Begriff und Theile der Philosophie. Die Kanonik.

Wenn wir schon bei den Stoikern eine entschiedene Unterordnung des theoretischen Interesses unter das

1) Epikur, 342 v. Chr. wahrscheinlich in Samos geboren, begründet in Athen etwa seit d. J. 307 eine Schule, die sich in weiter Verbreitung, aber mit geringer wissenschaftlicher Entwicklungsfähigkeit, bis in's dritte christliche Jahrhundert erhält. Ihre bedeutendsten Mitglieder sind die drei Schüler Epikurs Metrodor aus Athen, Polyänus und Hermachus, von denen ihm der Letzte im Lehramt gefolgt ist; aus der späteren Zeit Cicero's Lehrer Zeno und Phädrus, gleichzeitig Philodemus und

praktische bemerken konnten, so wird das letztere von den Epikureern noch viel ausschliesslicher vorangestellt, und die Abweichung ihres Standpunkts von dem stoischen zeigt sich zunächst nur darin, dass sie diese ihre gemeinsame Richtung mit ungleich grösserer Einseitigkeit bis zur völligen Geringschätzung gegen alle rein theoretischen Bestrebungen verfolgt haben. Der Zweck der Philosophie ist nach Epikur die Herbeiführung der Glückseligkeit, und sie selbst ist nichts Anderes, als die Thätigkeit, welche diesen Zweck mittelst der Rede und des Denkens erstrebt [1]). Nur an dieser Zweckbestimmung ist daher der Werth und die Zulässigkeit der verschiedenen wissenschaftlichen Untersuchungen zu messen: die Dialektik wurde von Epikur und seiner Schule als werthlos für's Leben beseitigt, wenn sie auch die Kanonik als Einleitung zur Physik übrig liessen [2]); aus demselben Grunde verachteten sie die Mathematik [3]), oder gestanden ihr wenigstens nur untergeordneten Werth zu [4]); auch von gelehrter Geschichtsforschung und Philologie wollten sie nichts wissen [5]), und ähnlich scheint dem Epikur zwar

T. Lucretius Carus (95—52 v. Chr.), der in seinem Lehrgedicht *de natura rerum* wahrscheinlich Epikurs Bücher *περὶ φύσεως* verarbeitet hat. Derselben Zeit gehört der berühmte Arzt Asklepiades an, dessen Sensualismus und Atomistik (Sext. Pyrrh. III, 32 f. Math. VII, 201 f. 380. VIII, 8. IX, 363. X, 318) trotz einiger kleinen Eigenthümlichkeiten einen Zusammenhang mit der epikureischen Schule vermuthen lässt. M. s. über ihn Fabric. zu den Stellen des Sextus.

1) Sext. Math. XI, 169: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.* Vgl. Diog. X, 122.

2) Diog. X, 31. Cic. Acad. II, 30, 97. Fin. I, 7. 22. 19, 63. Sen. ep. 89, S. 354 Bip., weniger bestimmt Sext. Math. VII, 14. 22.

3) Cic. Acad. II, 33, 106. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. c. 12, 1. Sext. Math. I, 1. Diog. X, 93.

4) Sext. Math I, 49.

5) Plut. a. a. O. 11, 1. 12, 2. 13, 1. Dagegen wurde der praktische Nutzen der Grammatik nach Sext. Math. I, 49 von Epikur anerkannt.

der unmittelbare Genuss der Musik ganz wünschenswerth, ihre Theorie dagegen erklärt er gleichfalls für unnütz [1]). Ungleich grösser ist allerdings die Bedeutung, welche auch das epikureische System der Naturlehre zuerkennt. Aber auch sie soll diese Bedeutung nicht an und für sich haben, sondern nur wegen ihres praktischen Nutzens. Die Erkenntniss der natürlichen Ursachen ist das einzige Mittel, um die Seele theils von den Schrecken des Aberglaubens, theils von überflüssigen und störenden Begierden zu befreien; diess ist aber auch ihr alleiniger Zweck: wenn uns der Gedanke an die Götter und an den Tod nicht belästigte, sagt Epikur, so bedürften wir keiner Naturforschung [2]). So wird die einseitig praktische Fassung der Philosophie, welche schon im Stoicismus hervorgetreten war, von den Epikureern auf die Spitze getrieben.

Dem entspricht es nun vollkommen, wenn sie in der weiteren Ausführung ihres Systems die Logik nur sehr dürftig und unvollständig behandelten, und auch bei der ausführlicheren Bearbeitung der Physik nicht von dem rein wissenschaftlichen Interesse der Naturforschung, sondern nur von dem praktischen der Aufklärung ausgiengen. Die herkömmliche Eintheilung der gesammten Philosophie in diese drei Zweige nahmen auch sie an [3]); aber indem sie den ersten derselben auf die Untersuchung

1) Bei PLUT. a. a. O. 13, 1. Doch vgl. DIOG. X, 121.

2) EPIK. b. DIOG. X, 82. 85: *μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως . . . νομίζειν δεῖ εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.* Ders. ebd. 112 f.: *εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου . . . οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας*, nur weil man ohne Naturkenntniss nicht frei von Furcht sein kann, ist diese nothwendig. Dasselbe bei PLUT. n. p. suav. vivi 8, 17. Vgl. CIC. Fin. I, 19, 63. IV, 5, 11. LUKRET. de nat. rer. I, 63 ff. III, 14 ff. VI, 23 ff. u. ö. auch CIC. Fin. I, 6, 17: *in physicis quibus maxime gloriatur primum totus est alienus.*

3) DIOG. X, 29.

über die Kennzeichen der Wahrheit beschränkten, und desshalb auch nicht Logik oder Dialektik, sondern Kanonik genannt wissen wollten, so schrumpfte er ihnen zu einer blosen Einleitung in die übrigen zwei Theile zusammen[1], welche sie mit der Physik zu verbinden pflegten[2]; diese selbst aber zogen sie, dem eben Angeführten zufolge, so ganz in den Dienst der Ethik, dass man wohl versucht sein könnte, die letztere mit einigen Neuern[3] in der Darstellung des Systems den zwei andern Theilen voranzustellen. Indessen folgte die Schule selbst nicht ohne Grund der gewöhnlichen Anordnung[4]; denn wenn auch die ganze Richtung der epikureischen Physik und Kanonik, wie die der stoischen, nur aus ihrer Ethik vollständig zu erklären ist, so setzt doch diese in ihrer Schulform jene beiden voraus, und so werden auch wir besser thun, sie vorläufig voranzustellen, und die Nachweisung ihrer Abhängigkeit von der Ethik einem späteren Orte vorzubehalten.

Beginnen wir mit der Kanonik, so sollte sich diese, wie bemerkt, auf die Untersuchung über das Kriterium, oder die Erkenntnisstheorie, beschränken, denn die ganze formale Logik, die Lehre von der Begriffsbildung und den Schlüssen wurde von Epikur übergangen[5]. Auch die

1) Diog. X, 30: *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.*

2) Diog. a. a. O.: *εἰώθασι μέντοι τὸ κανονικὸν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ συντάττειν.* Daher Sext. Math. VII, 14: Manche rechnen den Epikur zu denen, welche nur zwei Theile der Philosophie zählen, die Physik und die Ethik, und bestimmter Sen. a. a. O.: *Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt, deinde . . . ipsi quoque locum, quem de judicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt: sed eum accessionem esse naturalis partis existimant.*

3) Ritter III, 463. Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 123.

4) Diog. X, 29. Sext. Math. VII, 22.

5) Cic. Fin. I, 7, 22: *jam in altera philosophiae parte . . . quae λογικὴ dicitur, iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. tollit definitiones: nihil de dividendo ac partiendo docet:*

Erkenntnisstheorie musste aber bei Epikur sehr einfach ausfallen. Wenn selbst die Stoiker ihrem auf abstrakte Allgemeinheit des wissenschaftlichen und sittlichen Bewusstseins angelegten System einen sensualistischen Unterbau gaben, so musste sich Epikur für die theoretische Begründung einer Lebensansicht, welche Alles auf die Empfindung der Lust und der Unlust bezog, noch viel unbedingter auf die sinnliche Wahrnehmung stützen. Wie uns nur die sinnliche Empfindung belehren kann, was angenehm und unangenehm, begehrens- oder verabscheuungswerth ist, so muss auch unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit ausschliesslich auf ihr beruhen: das Kriterium ist in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung, in praktischer das Gefühl der Lust und der Unlust [1]. Wollen wir den Sinnen nicht glauben, so werden wir, nach der Meinung unsers Philosophen, der Vernunfterkenntniss noch weit weniger vertrauen können, denn diese ist ganz und gar aus der sinnlichen abzuleiten; es bliebe uns mithin überhaupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Ueberzeugung, wir würden dem unbeschränkten Zweifel anheimfallen. Ist aber dieser Zweifel schon an sich selbst der Widerspruch, dass er zu wissen behauptet, man könne nichts wissen, so widerspricht er ebensosehr auch der menschlichen Natur, denn er würde nicht blos alles Wissen, sondern auch jede Möglichkeit des Handelns, alle Bedingungen des menschlichen Lebens aufheben [2]. Dem

non quo modo efficiatur concludaturque ratio (Schluss) *tradit: non qua vi captiosa solvantur, ambigua distinguantur, ostendit.*

1) Cic. Fin. I, 7, 22 f. Sext. Math. VII, 203. Lucr. IV, 280 ff. Wenn Epikur nach Diog. X, 31 und Cic. Acad. II, 46, 142 statt der obigen zwei auch wieder drei Kriterien zählte, die *αἴσθησις*, die *πρόληψις* und die *πάθη*, so ist diess nur ungenauer ausgedrückt, denn die *πρόληψις* ist, wie wir gleich sehen werden, selbst erst aus der Wahrnehmung abgeleitet.

2) Epikur b. Diog. X, 146; ausführlicher Cic. Fin. I, 19, 64 und wesentlich gleichbedeutend mit diesem Lucr. IV, 471—515. Man

zu entgehen, müssen wir zugeben, dass die Wahrnehmung als solche immer und unter allen Umständen wahr ist; und auch die Sinnestäuschungen dürfen uns in dieser Ueberzeugung, wie Epikur glaubt, nicht irre machen, denn auch bei diesen liegt der Fehler nicht in der Wahrnehmung als solcher, sondern nur in unserem Urtheil; was unsere Sinne aussagen, ist nur, dass wir so oder so von einem Gegenstand afficirt sind, dass dieses oder jenes Bild unsere Seele berührt hat, und diess ist immer richtig; nur folgt daraus durchaus nicht, dass auch der Gegenstand selbst genau so beschaffen ist, wie er sich uns darstellt, und dass Andere genau den gleichen Eindruck von demselben erhalten müssen, wie wir, denn es können von einem und demselben Dinge verschiedene Bilder ausgehen, und diese Bilder selbst können sich auf dem Wege zu unserem Auge und Ohr verändern, es können auch blosse Bilder, denen kein fester Körper entspricht, unsere Sinne treffen; wenn wir nun das Bild mit der Sache, den subjektiven Eindruck mit dem Objekt selbst verwechseln, so sind wir allerdings im Irrthum, aber diese Täuschung kann nicht unseren Sinnen, sondern nur unserer Meinung zur Last gelegt werden [1]. Wie könnte auch, fragt Epikur [2], das Zeugniss der Sinne widerlegt werden? Durch die Vernunft? diese ist selbst von den Sinnen abhängig, und kann nicht gegen die zeugen, von deren Glaubwürdigkeit ihre eigene bedingt ist. Oder durch einander? Aber die verschiedenartigen Wahrnehmungen beziehen sich nicht auf Dasselbe, die gleicharti-

übersehe nicht, dass auch hier, wie bei den Stoikern, der sensualistische Dogmatismus wesentlich durch ein praktisches Postulat, die Nothwendigkeit einer festen Ueberzeugung für's menschliche Leben, begründet wird.

1) Epikur b. Diog. X, 50 ff. 147. Sext. Math. VII, 203–216. VIII, 9. 63. 185. Plut. adv. Col. c. 4–6. pl. phil. IV, 9, 2. Lucr. IV, 464 ff. Cic. Acad. II, 25, 79 f. c. 32, 101. Fin. I, 7, 22. N. D. I, 25, 70. Genaueres über die sinnliche Wahrnehmung tiefer unten.

2) Diog. X, 31 f. Lucr. IV, 480 ff.

gen haben gleiche Geltung. Es bleibt daher nur übrig, dass wir jeder Sinnesempfindung Glauben schenken; sie ist das unmittelbar Gewisse, und wird desshalb von Epikur mit dem Namen der Augenscheinlichkeit (*ἐνάργεια*) bezeichnet [1]; ja ihre Wahrheit steht ihm so fest, dass er behauptet, selbst die Einbildungen der Wahnsinnigen und die Traumerscheinungen seien wahr, denn sie seien von etwas Wirklichem veranlasst [2]; erst durch das Hinausgehen über die Wahrnehmung soll ein Irrthum möglich werden.

An sich selbst ist aber freilich dieses Hinausgehen nothwendig. Durch die Wiederholungen der gleichen Anschauung entsteht der Begriff (*πρόληψις*), welcher demnach nichts Anderes ist, als das im Gedächtniss festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen [3]. Auf diesen gedächtnissmässigen Vorstellungen beruht alles Reden und Denken, denn sie allein sind das, was wir ursprünglich mit den Namen der Dinge bezeichnen; die Sprache ist nur ein Mittel, um die Erinnerung an bestimmte Anschauungen hervorzurufen [4]. Aus diesem Grunde

1) Sext. Math. VII, 203. 216. Auch Diog. X, 52 ist wohl nicht *ἐνεργείας*, sondern *ἐναργείας* zu lesen. Ausser dieser eigenthümlichen Bezeichnung setzt Epikur für die Wahrnehmung bald *αἴσθησις* bald *φαντασία* (Sextus a a. O); den sinnlichen Eindruck bezeichnet er durch *φανταστικὴ ἐπιβολὴ* Diog. X, 50 ff.

2) Diog. X, 32.

3) Diog. X, 33: *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.* Nach dieser Stelle ist auch die Darstellung Cicero's N. D. I, 16, 43 f. zu berichtigen, der die *πρόληψις* wie einen angeborenen Begriff beschreibt.

4) Sext. Math. I, 57 (XI, 21): *οὔτε ζητεῖν οὔτε ἀπορεῖν ἐστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως.* Diog. a. a. O.: *ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. . . . καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον, εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό . . . οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες.* Daher in Epikurs Brief an Herodot b. Diog. X, 37 die Ermahnung: *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ*

sind auch alle unsere Begriffe an und für sich wahr und keines Beweises bedürftig, denn sie sind für sich genommen ebenso, wie die Anschauungen, Abspieglungen der Dinge in der Seele, die subjektive Thätigkeit, welche die gegenständlichen Eindrücke verändert, ist noch nicht eingetreten[1]). Ebendesswegen können aber auch die Begriffe nicht genügen. Wir müssen von den Erscheinungen zu ihren verborgenen Gründen, von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortgehen[2]). Nur legt Epikur den logischen Denkformen viel zu geringen Werth bei, um die Methode dieses Fortgangs genauer zu untersuchen; er hält nichts auf die Definitionen, welche die Anschauung doch nicht ersetzen können, er findet die Eintheilungen und die kunstmässigen Schlüsse entbehrlich[3]). Die Gedanken ergeben sich seiner Meinung nach von selbst aus den Wahrnehmungen, und wenn auch die Reflexion dabei nicht unthätig ist, so bedarf sie doch keiner wissenschaftlichen Leitung, es genügt, sich an die herkömmlichen Bezeichnungen der Gegenstände, als das den natürlichen Begriffen Entsprechende zu halten[4]). Damit stimmt es

εἰληφέναι ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ὃ ἀνάγοντες ἐπικρίνειν u. s. w. Jede Vorstellung soll auf unbestimmte Anschauungen zurückgeführt werden, denn abgesehen von der Anschauung kommt unsern Vorstellungen keine Realität zu, oder wie diess b. Sextus Pyrrh. II, 107. Math. VIII, 13. 258 ausgedrückt ist, die Epikureer läugneten, dass es ein λεκτὸν gebe, dass zwischen der Sache und dem Wort der Begriff als Drittes in der Mitte stehe. Vgl. auch Sextus VII, 267.

1) Diog. X, 33: πᾶν ἓν πρᾶγμα ὀνόματι τῷ πρώτως ἐπιτεταγμένῳ ἐναργές ἐστι . . . ἐναργεῖς ἓν εἰσιν αἱ προλήψεις. §. 38: ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ᾽ ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι.

2) Diog. X, 33 (vgl. 38. 104): περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.

3) Cic. Fin. I, 7, 22; s. o. Sext. Math. VIII, 337, S. 521. Vgl. die folg. Anm.: Doch geht Steinhart (Encykl. v. Ersch und Gruber Sect. I, Bd. 35, S. 466) zu weit, wenn er sagt, Epikur habe im Denken alles Gesetz und alle Regel verworfen.

4) Diog. X, 32: καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων

nun ganz überein, wenn das, was auf diesem Weg erreicht wird, nicht der Gedanke, als ein Höheres, über der Anschauung Stehendes, sein soll, sondern nur die **Meinung** (ὑπόληψις, δόξα), welche ohne ein Merkmal der Wahrheit in sich selbst erst durch die Wahrnehmung beglaubigt werden muss. Diejenige Meinung ist für wahr zu halten, welche durch das Zeugniss der Sinne unterstützt, oder wenigstens nicht widerlegt wird, diejenige für falsch, bei welcher das Umgekehrte der Fall ist [1]). Wir setzen voraus, dass auf gewisse gegenwärtige Vorstellungen gewisse andere folgen werden, dass uns z. B. der Thurm, der sich uns in der Entfernung als rund darstellt, auch aus der Nähe rund erscheinen werde; wenn die wirkliche Anschauung dieser Erwartung entspricht, ist unsere Meinung wahr gewesen, andernfalls unwahr [2]).

γεγόνασι, κατά τε περίπτωσιν (wahrscheinlich: Zusammentreffen mehrerer Wahrnehmungen, von der σύνθεσις, ihrer freien Verknüpfung, noch zu unterscheiden) καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τȣ̃ λογισμȣ̃. §. 31: τὴν διαλεκτικὴν δὲ ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν. ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικȣ̀ς χωρεῖν κατὰ τȣ̀ς τῶν πραγμάτων φθόγγους. Vgl. §. 37 f.

1) Diog. X, 33 f.: καὶ τὸ δοξαςὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργȣ̃ς ἤρτηται . . τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν. ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἄν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται ψευδῆ τυγχάνειν. Sextus Math. VII, 211: τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκȣρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν αἱ δὲ ψευδεῖς· ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρȣ́μεναι καὶ ȣ̓κ ἀντιμαρτυρȣ́μεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἵ τε ἀντιμαρτυρȣ́μεναι καὶ ȣ̓κ ἐπιμαρτυρȣ́μεναι πρὸς τῆς ἐναργείας. Ritter III, 486 bemerkt, diese Angaben stimmen nicht zusammen, nach Sextus sei nur die Meinung wahr, welche bestätigt und nicht widerlegt wird, nach Diog. die, welche bestätigt oder nicht widerlegt wird. Indessen will auch Sextus nur das Letztere sagen, wie aus dem zweimaligen τε καὶ erhellt: αἵ τε ἐπιμαρτ. u. s. f. heisst: theils die bestätigten, theils die nicht widerlegten. Das Gleiche sagt Epikur selbst b. Diog. X, 50. 51.

2) Epikur b. Diog. X, 50 f. Ebd. §. 33 f. Sextus VII, 212. Den Gegenstand unserer zukünftigen Wahrnehmungen nennt Epikur b. Diog. X, 38 τὸ προςμένον (das Bevorstehende). Diog. selbst §. 34 giebt von diesem Ausdruck eine schiefe Deutung, durch welche sich wohl auch Steinhart a. a. O. S. 466, Anm. 90 hat täuschen lassen.

Oder wir setzen für gewisse Erscheinungen verborgene Ursachen voraus, wie z. B. den leeren Raum als Ursache der Bewegung; wenn sich nun alle Erscheinungen dieser Erklärung fügen, werden wir unsere Voraussetzung für richtig zu halten haben, wo nicht, für unrichtig[1]). Im erstern Fall war die Wahrheit der Meinung daran zu erkennen, dass sie von der Erfahrung bestätigt, im andern daran, dass sie von ihr nicht widerlegt wird[2]). Es sind hier die Grundzüge einer rein sensualistischen Erkenntnisstheorie angedeutet; aber um diese Andeutungen zur wirklichen Theorie zu entwickeln, dafür ist das Interesse des Philosophen an diesen Fragen zu oberflächlich.

Auch um die Lösung der Schwierigkeiten, von denen seine Ansicht gedrückt wird, scheint sich Epikur nur wenig bemüht zu haben. Wenn alle Wahrnehmungen als solche wahr sind, so folgt unmittelbar der Satz des Protagoras, dass für Jeden das wahr ist, was ihm als wahr erscheint, dass mithin auch widersprechende Vorstellungen über denselben Gegenstand wahr sind. Dem sucht nun Epikur allerdings dadurch zu entgehen, dass er den verschiedenen Vorstellungen verschiedene Objekte giebt: was unsere Sinne unmittelbar berührt, das ist, wie schon bemerkt wurde, nicht der Gegenstand selbst, sondern nur das Bild desselben; solcher Bilder sind es aber unzählig viele, von denen jeder Wahrnehmung ein anderes zu Grunde liegt, und sind sich nun auch die von dem gleichen Gegenstand ausgehenden Bilder in der Regel sehr

1) Sext. a. a. O. 213 f.

2) Die zwei Kriterien der Wahrheit, das Bestätigt- und das Nichtwiderlegt werden, beziehen sich daher, wie diess Sextus a. a. O. ausdrücklich sagt, nicht auf denselben Fall: unsere Erwartung in Betreff äusserer Erscheinungen muss, um wahr zu sein, bestätigt, unsere Vorstellung von den geheimen Ursachen der Erscheinungen darf nicht widerlegt werden; jenes Merkmal bezieht sich auf die Meinungen über das προςμένον, dieses auf die über das ἄδηλον (Diog. X, 38).

ähnlich, so ist es doch auch möglich, dass sie aus verschiedenen Ursachen von einander abweichen. Wenn sich daher der gleiche Gegenstand Verschiedenen verschieden darstellt, so haben sie eben in Wahrheit nicht dasselbe, sondern Verschiedenes wahrgenommen, denn es waren verschiedene Bilder, von denen sie afficirt wurden, und wenn uns unsere Wahrnehmung getäuscht hat, so lag die Schuld nicht an unseren Sinnen, die uns etwas Unwirkliches vorgespiegelt, sondern an unserem Urtheil, das sich einen unbegründeten Schluss von dem Bild auf den Gegenstand erlaubt hat. Indessen ist die Schwierigkeit damit, wie man leicht sieht, nur weiter zurückgeschoben. Die Wahrnehmung soll das Bild, von welchem die Sinneswerkzeuge getroffen werden, immer treu wiedergeben, aber die Bilder geben den Gegenstand nicht immer gleichmässig und treu wieder. Wie lassen sich nun die treuen Bilder von den untreuen unterscheiden? Hierauf hat das System keine Antwort, denn wenn gesagt wurde, der Weise wisse beide zu unterscheiden [1], so war damit nur auf ein objektives Kriterium verzichtet, und die ganze Entscheidung über Wahrheit und Irrthum in das Subjekt verlegt. Ebendamit waren aber auch alle unsere Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge für etwas blos Relatives erklärt, denn wenn uns die Wahrnehmung nicht die Dinge selbst, sondern nur diejenigen Bilder der Dinge zeigt, von denen wir eben berührt werden, so heisst das: sie stellt uns die Dinge nicht nach ihrem Ansich, sondern immer nur nach ihrem zufälligen Verhältniss zu uns dar, sie belehrt uns nicht über ihre absoluten, sondern nur über ihre relativen Eigenschaften. Wenn daher Epikur den allgemeinen Satz:

1) Cic. Acad. II, 15, 45 (wenn die Aeusserung diesem Gedankenzusammenhang angehört): *nam qui voluit subvenire erroribus Epicurus iis, qui videntur conturbare veri cognitionem, dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate sejungere, nihil profecit, ipsius enim opinionis errorem nullo modo sustulit.*

der Wein erwärmt, nicht dulden will, weil immer nur ein bestimmtes Individuum von einer bestimmten Quantität Wein erwärmt werde, und wenn Derselbe läugnete, dass die Farbe den Körpern an und für sich zukomme[1]), so spricht sich darin eine richtige Consequenz seiner Erkenntnisstheorie aus. Auf die gleiche Ansicht konnte er, wie sein Vorgänger Demokrit, durch seine atomistische Physik geführt werden, denn da den Atomen nur wenige von den Eigenschaften zukommen sollen, die wir an den Dingen wahrnehmen, so mussten alle übrigen, und die sinnliche Vorstellung der Materie selbst, für etwas erklärt werden, was nicht das Wesen der Dinge angehe, sondern nur ihre Erscheinung. Indessen ist der spekulative Sinn bei Epikur viel zu schwach, und das Bedürfniss einer unmittelbaren sinnlichen Gewissheit zu stark, als dass er sich dieser Richtung consequent hinzugeben vermocht hätte, und wenn er auch einzelnen Eigenschaften der Dinge blos relative Geltung zugesteht, so will er doch im Allgemeinen die Gegenständlichkeit dessen, was wir an ihnen wahrnehmen, nicht bezweifeln[2]).

1) Epikur b. Plut. adv. Col. 6: *διὸ δὴ καθόλου μὲν οὐ ῥητέον τὸν οἶνον εἶναι θερμαντικόν· τῆς δὲ τοιαύτης φύσεως καὶ τῆς οὕτω διακειμένης θερμαντικὸν τὸν τοσοῦτον ἢ τῆσδε τὸν τοσοῦτον εἶναι ψυκτικόν* u. s. w. Plut. bemerkt hiezu c. 7 ganz richtig: *ὅτι δὲ τούτοις πρὸς πᾶν ἐστι χρῆσθαι τὸ καλούμενον καὶ νομιζόμενον πικρὸν γλυκὺ καθαρτικὸν ὑπνωτικὸν φωτεινὸν, ὡς οὐδενὸς ἔχοντος αὐτοτελῆ ποιότητα καὶ δύναμιν* u. s. w. *οὐκ ἄδηλόν ἐστιν*, und er beruft sich hiefür im Besondern auf die auch sonst (b. Stob. Ekl. I, 366. Lucr. II, 794 ff.) erwähnte Behauptung Epikurs über die Farbe; m. vgl. die Worte Epikurs a. a. O.: *οὐκ οἶδα ὅπως δεῖ τὰ ἐν σκότει ταῦτα ὄντα φῆσαι χρώματα ἔχειν . . . οὐ μᾶλλον ἓν ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν χρῶμα ῥηθήσεται τῶν σωμάτων ἕκαστον.*

2) M. vgl. ausser den früher angeführten Aeusserungen über die Wahrheit der Sinnesempfindung auch die Worte Epikurs b. Diog. X, 68: *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρεα καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται κατὰ τοῦ σώματος*

§. 38.

Die epikureische Physik.

Wenn Epikur und seine Nachfolger die Dialektik geringschätzten, so legten sie dagegen der Physik einen bedeutenden Werth bei[1]. Aber sie fanden diesen, wie früher gezeigt wurde, ausschliesslich in dem praktischen Nutzen, welchen die Kenntniss der natürlichen Ursachen als das einzige Heilmittel gegen den Aberglauben gewähre. Ohne diesen Zweck wäre die Naturforschung ganz entbehrlich. Von diesem Standpunkt aus konnte es sich natürlich nicht um eine gründliche und vollständige Erklärung der Erscheinungen, sondern nur im Allgemeinen um die Aufstellung einer solchen Weltansicht handeln, durch welche die Nothwendigkeit übernatürlicher Ursachen beseitigt würde, ohne dass eine sichere und genügende Lösung aller wissenschaftlichen Probleme als solcher nothwendig erschienen wäre. So ausführlich sich daher auch schon Epikur selbst mit der Physik beschäftigte[2], so wenig hielt er doch eine Sicherheit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse im Einzelnen für nothwendig, oder auch nur für möglich. Ueber die allgemeinen Gründe der Dinge können und sollen wir uns allerdings

ὡς ἂν εἰς αὐτὸ βεβηκότα καὶ πᾶσιν ἐνόντα ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὴν γνωστοῖς οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσὶν, οὔθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα οὔθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς τὸ ὅλον (l. ὅλον) μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον u. s. w. (In dem Folgenden scheint der Text verderbt).

1) Epik. b. Diog. X, 143: οὐκ ἦν τὸν φοβούμενον περὶ τῶν κυριωτάτων λύειν μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις ἀλλ' ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίας τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. Cic. Fin. I, 6, 17. 19, 63. Lucret. I, 63 ff. u. A. s. o.

2) Diog. X, 27 f. erwähnt von ihm ausser einigen kleineren Werken 35 Bücher περὶ φύσεως.

eine feste Ueberzeugung bilden; was dagegen das Einzelne betrifft, so genügt es unserem Philosophen, dass sich verschiedene natürliche Ursachen der Erscheinungen denken lassen, dass wir mancherlei Wege einschlagen können, um der Einmischung der Götter, den Mythen des Vorsehungsglaubens zu entgehen[1]; einen von diesen Wegen für den allein möglichen ausgeben, heisst in den meisten Fällen, wie er meint, über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen, und in eben jene Willkühr der mythologischen Erklärung zurückfallen[2]. Es ist möglich, dass die Welt sich bewegt, aber auch, dass sie stille

1) Epik. bei Diog. X, 78 f.: καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ τῶν μετεώρων γνώσει ἐνταῦθα πεπτωκέναι· καὶ ἐν τῷ, τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συγγενῆ πρὸς τὴν εἰς ταῦτα ἀκρίβειαν· ἔτι δὲ καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι (offenbar zu lesen: οὐκ oder μὴ εἶναι) καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν, ἀλλ' ἁπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν· καὶ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἔστιν ἁπλῶς οὕτως εἶναι. τὸ δ' ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις μηθὲν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως συντείνειν (wie ganz anders Aristoteles! s. unsern 2. Th. S. 370. 471 f.), ἀλλ' ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατιδόντας τίνες δὲ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι διὸ δὴ καὶ πλέους αἰτίας εὑρίσκομεν τροπῶν u. s. w. καὶ οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων χρείας πραγματείαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει u. s. w. §. 104: καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι. μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω.

2) A. a. O. 87: πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως ἐπὶ πάντων μετεώρων κατὰ πλεοναχὸν τρόπον . . . ὅταν τις τὸ πιθανολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπῃ. ὅταν δέ τις τὸ μὲν ἀπολίπῃ τὸ δὲ ἐκβάλῃ ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ δῆλον ὅτι καὶ ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταῤῥεῖ. §. 98: οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες (die, welche sich nur Eine Erklärung jeder Erscheinung gefallen lassen wollen) τοῖς τε φαινομένοις μάχονται καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν· Aehnlich §. 94. 104. 113.

steht, es ist möglich, dass sie die runde, aber auch dass sie die dreieckigte oder sonst eine beliebige Gestalt hat; es ist möglich, dass die Sonne und die Sterne bei ihrem Untergang erlöschen und bei ihrem Aufgang sich neu entzünden, es ist aber auch möglich, dass sie unter der Erde verschwinden, und wieder hervorkommen, oder dass ihr Auf- und Untergang irgend welche andere Gründe hat; es ist möglich, dass die Zu- und Abnahme des Monds auf einer Drehung des Mondskörpers, es ist aber auch möglich, dass sie auf einer Gestaltung der Luft, oder auf wirklicher Zu- und Abnahme, oder auf sonst einer Ursache beruht, es ist möglich, dass der Mond mit fremdem, es ist aber auch möglich, dass er mit eigenem Licht leuchtet, denn wir finden in der Erfahrung sowohl Körper, die eigenes, als solche, die fremdes Licht haben[1]) u. s. w. u. s. w. Man sieht deutlich, die naturwissenschaftlichen Fragen, für sich genommen, haben für Epikur gar kein Interesse; wenn nur überhaupt eine physikalische Erklärung der Erscheinungen möglich ist, — welche im einzelnen Fall gewählt wird, ist ihm gleichgültig. Um so entschiedener wird dagegen allerdings jenes Allgemeine betont. Die Grundrichtung der epikureischen Physik liegt in dem Bestreben, alle Erscheinungen, im Gegensatz gegen die Teleologie der religiösen und religiös-philosophischen Weltansicht, auf rein natürliche Ursachen zurückzuführen. Nichts ist ihr zufolge verkehrter, als die Meinung, dass die Einrichtung der Natur auf das Beste des Menschen, oder überhaupt auf irgend einen Zweck berechnet sei, dass wir die Zunge haben, um zu sprechen, die Ohren, um zu hören u. s. w., denn in der Wirklichkeit verhält es sich vielmehr um-

1) A. a. O. 88, 92—95. Noch viele ähnliche Beispiele liessen sich aus dem Brief Epikurs an Pythokles (Diog. X, 84—121) und aus Lucrez beibringen; vgl. Steinhart a. a. O. S. 475.

gekehrt: die natürlichen Kräfte haben rein nach dem Gesetz der Nothwendigkeit gewirkt, unter den mancherlei Produkten, die sie hervorgebracht haben, waren nothwendig auch solche, die zweckmässig zusammengesetzt sind, und es ergaben sich namentlich auch für den Menschen mancherlei Mittel und Kräfte; dieses Ergebniss ist aber durchaus nicht für einen beabsichtigten, sondern nur für einen rein zufälligen Erfolg der naturnothwendigen Wirkungen anzusehen[1]. Je vollständiger sich aber Epikurs naturwissenschaftliches Interesse auf diese allgemeine Anschauung beschränkt, um so geneigter musste er sein, für ihre weitere Durchführung sich an ein älteres System anzulehnen, und da kam keines seiner eigenen Richtung mehr entgegen, als die demokritische Naturlehre, welche ihm neben der entschiedenen Verbannung der Teleologie auch durch ihren Materialismus, und vor Allem durch ihre Atomistik zusagen musste: wie Epikur im Einzelwesen den letzten praktischen Zweck fand, so hatte Demokrit theoretisch in dem absolut Einzelnen, oder in den Atomen das ursprünglich Wirkliche erkannt; seine Physik schien sich als die natürlichste Grundlage für die epikureische Ethik darzubieten. Wenn daher schon die Stoiker in der Physik einem Heraklit gefolgt waren, so schliesst sich Epikur noch weit enger an Demokrit an; was er zu der Theorie des Letztern hinzugethan hat, besteht mit Aus-

1) Dieser Grundsatz wird besonders von Lucrez vielfach ausgeführt z.B. I, 1020: *nam certe neque consilio primordia rerum*
ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt,
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
sed quia multa modis multis mutata per omne
ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo,
tandem deveniunt in tales dispositurás,
qualibus haec rebus consistit summa creata.
M. vgl. ferner II, 699 ff. IV, 821 ff. V, 157. 196 ff. 420 ff. 921 ff. Stob. I, 442.

nahme einer einzigen Bestimmung nur in Einzelheiten, welche für den philosophischen Charakter seiner Physik keine wesentliche Bedeutung haben.

Mit seinem Vorgänger trifft Epikur zunächst schon in der Behauptung zusammen, dass es keine andere, als die körperliche Realität gebe. Jede Substanz, sagt er mit den Stoikern, muss auf Anderes wirken und Einwirkungen von Anderem erfahren; was aber wirkt oder leidet, ist ein Körper; es giebt mithin keine andere, als körperliche Substanzen[1]). Nur etwas Accidentelles an den Körpern, kein fürsichseiendes Unkörperliches sind die verschiedenen Eigenschaften der Dinge, sowohl die wesentlichen, als die zufälligen; jene nennt Epikur *συμβεβηκότα*, diese *συμπτώματα*[2]). Neben den Körpern ist aber zur Erklärung der Erscheinungen noch ein Zweites nöthig, der leere Raum, denn ohne diesen könnten sich die Körper nicht bewegen[3]). Dagegen scheint unserem Philosophen der Geist, als bewegende Ursache, ganz entbehrlich; Alles, was ist, besteht nur aus den Körpern und dem Leeren, ein Drittes giebt es nicht[4]). Die Begriffe des Körperlichen und des Leeren hatte nun Demokrit auf die

1) Lucr. I, 441: *praeterea per se quodcunque erit aut faciet quid*
aut aliis fungi debebit agentibus ipsum,
aut erit, ut possint in eo res esse gerique.
at facere et fungi sine corpore nulla potest res,
nec praebere locum porro nisi inane vacansque.
ergo praeter inane et corpora tertia per se
nulla potest rerum in numero natura relinqui.

Vgl. Epikur b. Diog. X, 67: *καθ' ἑαυτὸ δὲ ȣ̓κ ἔϛι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν ἐπὶ τȣ̃ κενȣ̃. τὸ δὲ κενὸν ȣ̓́τε ποιῆσαι ȣ̓́τε ποιεῖν δύναται . . . ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματαιάζουσιν. ȣ̓θὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν ȣ̓́τε πάσχειν εἰ ἦν τοιαύτη.*

2) Diog. X, 68 ff. Lucr. I, 450 ff.

3) Lucr. a. a O. und I, 330 ff. Diog. X, 40. Sext. Math. VII, 213. VIII, 329. Noch andere Beweise b. Lucr. I, 346 ff.

4) Lucr. I, 441 ff. Diog. X, 39 f. Plut. adv. Col. 11, 5.

des Seienden und des Nichtseienden zurückgeführt[1]). Epikur kann diese metaphysische Begründung seiner ganzen Richtung nach entbehren; er hält sich an die gewöhnlichen Vorstellungen von dem leeren Raum und dem raumerfüllenden Stoffe[2]), und er beweist diese Vorstellungen einfach aus der Beschaffenheit der Erscheinungen. Um so nothwendiger scheint ihm dafür die demokritische Zertheilung des Körperlichen in unzählig viele Urkörper oder Atome. Alle Körper, die wir wahrnehmen, sind aus Theilen zusammengesetzt[3]); gienge jedoch die Theilung in's Unendliche, so würde sich Alles am Ende, wie Epikur meint, in das Nichtseiende auflösen, und ebenso müsste umgekehrt Alles aus einem Nichtseienden geworden sein, während doch das der erste Grundsatz der Physik ist, dass nichts aus nichts und nichts zu nichts werden kann[4]). Wir müssen demnach annehmen, dass die Urbestandtheile der Dinge weder geworden sind, noch vergehen, noch in

1) S. unsern 1. Th. S. 215 f.

2) Der Körper wird von Epikur (Sextus Math. I, 21. X, 240. 257. XI, 226) als *τὸ τριχῆ διαςατὸν μετὰ ἀντιτυπίας* oder als *σύνοδος κατὰ ἀθροισμὸν μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους* definirt; das Leere ist nach Sextus X, 2 die *φύσις ἀναφὴς* oder *ἔρημος παντὸς σώματος*; sofern dasselbe von einem Körper eingenommen ist, heisst es *τόπος*, sofern Körper durch dasselbe hindurchgehen (*χωρεῖν*) *χώρα*, so dass also diese drei Ausdrücke, wie auch Stob. Ekl. I, 388 richtig sagt, nur verschiedene Namen für die gleiche Sache sind. Auf dasselbe kommt auch die Angabe b. Plut. pl. phil. I, 20 hinaus.

3) Daher b. Diog. X, 69 *ἄθροισμα* und *συμπεφορημένον* zur Bezeichnung der Körper; vgl. auch Sext. Math. X, 42: alle Veränderungen in den Körpern beruhen nach Epikur auf der Ortsveränderung der Atome.

4) Epik. b. Diog. X, 40 f. *τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἐςι συγκρίσεις τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται· ταῦτα δέ ἐςιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων . . . ὥςε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις.* Ebd. §. 54. Lucr. I, 147 ff. II, 750 u. ö. Viele weitere Beweisgründe für die Annahme von Atomen b. Lucr. I, 499 ff.

ihrem Bestande verändert werden können[1]). Diese Urkörper sind so klein, dass wir sie nicht wahrnehmen können, denn es ist Thatsache, dass wir sie nicht sehen; doch darf man sie darum nicht für mathematische Atome halten, sondern sie führen diesen Namen nur desshalb, weil ihre physikalische Beschaffenheit jeder Theilung widerstrebt[2]). Sie sind ferner ohne Farbe, Wärme, Geruch oder sonst eine von den Eigenschaften, welche erst den bestimmten Stoffen zukommen[3]); nur die allgemeinen Eigenschaften alles Körperlichen müssen auch sie haben. Diese aber sind: die Gestalt, die Grösse und die Schwere[4]). Die Atome müssen nicht blos überhaupt eine Gestalt haben, wie jeder Körper, sondern es müssen auch unbestimmbar viele Unterschiede der Gestalt unter ihnen stattfinden, da sich sonst die Unterschiede unter den Dingen nicht erklären liessen; doch können es dieser verschiedenen Gestalten nicht wirklich unendlich viele sein, wie Demokrit angenommen hatte, denn hieraus würde, wie behauptet wird, folgen, dass in jedem begrenzten Körper eine unbegrenzte Zahl von Atomen wäre[5]).

1) Epikur u. Lucrez a. a. O. Lucr. I, 529. Sext. Math. IX, 219. X, 318 Stob. Ekl. I, 306. Plut. pl. phil. I, 3, 29.

2) Diog. X, 55 f. Lucr. I, 266 ff., wo mit vielen Analogien dargethan wird, dass es auch unsichtbare Körper geben könne; Stob. a. a. O. Plut. a. a. O.

3) Diog. X, 44. 54. Lucr. II, 736 ff. 841 ff. Plut. a. a. O.

4) Diog. a. a. O. Plut. pl. phil. I, 3, 29. In der letztern Stelle wird bemerkt, Demokrit habe den Atomen nur Grösse und Gestalt beigelegt, Epikur die Schwere hinzugefügt, weil sonst ihre Bewegung unerklärlich wäre. Indessen hatte schon Demokrit die letztere aus der Schwere abgeleitet. Das Richtige an jener Bemerkung ist daher nur, dass Demokrit hinsichtlich der Schwere keinen Unterschied unter den Atomen angenommen hatte.

5) Diog. X, 42. Lucr. II, 333 ff. 426 ff. 477 ff. Cic. N. D. I, 24, 66, Plut. pl. phil. I, 3, 30 (wo es aber gegen den Sinn wäre, mit Steinhart a. a. O. S. 475, Anm. 94 ἢ statt μὴ zu lesen). Dass Lucrez II, 333 ff. die Verschiedenheit der Figuren ebenso gross setze, als die Menge der Atome (Ritter IV, 101), kann ich nicht finden.

Ebenso müssen sich die Atome hinsichtlich ihrer Grösse unterscheiden, denn nicht alle Stoffe lassen sich in gleich grosse Theile theilen, nur muss auch dieser Unterschied in gewisse Grenzen eingeschlossen sein, denn so wenig ein Atom gross genug sein kann, um wahrgenommen zu werden, ebensowenig kann es, nach dem Obenbemerkten, unendlich klein sein [1]. Dass auch Unterschiede der Schwere unter ihnen stattfinden [2], ist gleichfalls eine kleine Abweichung von der Demokritischen Lehre. Dagegen stimmt die Behauptung, dass die Zahl der Atomen, ja auch die jeder einzelnen Klasse von Atomen unendlich, dass mithin auch der Raum, in dem sie sich befinden, und das aus beiden Zusammengesetzte, oder die Welt, unbegrenzt sei [3], mit der Lehre der ältern Atomistik durchaus überein.

Eingreifender, als die bisher erwähnten, ist die Abweichung Epikurs von Demokrit hinsichtlich der Entstehung der Welt aus den Urgründen. Die Atome, so lehren Beide zunächst noch gemeinschaftlich, waren von Ewigkeit her vermöge ihrer Schwere in einer Bewegung nach unten begriffen [4]. Während sie nun aber Demokrit, wie es scheint, in dieser Bewegung auf einander treffen, und durch den Abprall einen Stoss nach oben, und in Folge dessen eine Wirbelbewegung entstehen liess, so scheint diess Epikur unmöglich; denn da das Leere den Atomen keinen Widerstand leiste, so müssen sie alle gleich schnell fallen, es sei daher nicht möglich, dass sie, bei dersel-

1) Diog. X, 55 f. Lucr. II, 381 ff.

2) S. o. Die Aussage b. Stob. Ekl. I, 346, dass nur die zusammengesetzten Körper ein Gewicht haben, ist nach den angeführten Stellen und Plut. pl. phil. I, 12, 5 zu berichtigen; vielleicht ist aber auch der Text des Stob. verdorben.

3) Diog. X, 41 f. Plut. adv. Col. 13, 3. pl. phil. I, 3, 28. Lucr. I, 950 ff. 1067 ff. II, 521 ff. u. A. Ueber die Gründe dieser Annahme s. Lucrez.

4) Diog. 43. 47. Cic. N. D. I, 20, 54. u. A.

ben senkrechten Bewegung nach unten, zusammenstossen [1]). Um nun doch ihren Zusammenstoss möglich zu machen, nahm er an, dass die Atome in ihrem Fall um ein Kleinstes von der senkrechten Linie abweichen. Diese Annahme schien ihm auch desshalb unerlässlich, weil die Freiheit des menschlichen Willens nicht zu retten wäre, wenn Alles dem Gesetz der Schwere schlechthin folgte, und aus dem gleichen Grunde sollte jene Abweichung selbst von keiner Naturnothwendigkeit, sondern rein von der willkührlichen Selbstbestimmung der Atome herrühren [2]). Aus dem Zusammenstoss der Atome sollte dann, wie bei Demokrit, die schwingende oder Wirbelbewegung sich erzeugen, deren Produkt die Welt ist [3]).

Epikurs Vorstellungen über die Entstehung und die Einrichtung der Welt haben wenig Eigenthümliches. Durch den Zusammenstoss und die Schwingung der Atome entstehen ohne alle Absicht und Berechnung unendlich viele verschiedenartige Zusammenhäufungen von Atomen, d. h. unendlich viele Welten [4]). Dass dieser Weltbildungsprocess ohne Anfang und Ende sein muss, folgte unmittelbar aus der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Atome [5]), dass es der Welten unendlich viele geben müsse, wird aus der Unendlichkeit der Atomenmasse auf der einen, des leeren Raums auf der andern Seite bewiesen [6]). In

1) Diog. 43. 61. Lucr. II, 225 ff.

2) Lucr. II, 216 ff. 284 ff. Cic. Fin. I, 6, 18 f. N. D. I, 25, 69. De fato 10, 22. Plut. de an. procr. 6, 9. de sol. anim. 7, 2. pl. phil. I, 12, 5. 23, 4. Stob. Ekl. I, 346. 594.

3) Diog. 44. Plut. pl. phil. I, 12, 5. Stob. I, 346.

4) Diog. X, 73 f. Lucr. I, 1020 ff. Plut. def. or. 19.

5) Cic. Fin. I, 6, 17 u. A. s. o.

6) Diog. X, 45. 73 f. Lucr. II, 1047 ff. Plut. pl. phil. I, 5, 4. (Stob. Ekl. I, 496). Dass unter diesen Welten nicht etwa nur Weltkörper gemeint sind, braucht kaum bemerkt zu werden; b. Diog. X, 88. definirt Epikur unsere Welt ausdrücklich als den Theil des Himmels, welcher die Erde und die Gestirne umfasse.

der Beschaffenheit dieser Welten musste die grösste Mannigfaltigkeit angenommen werden, denn es war nicht zu erwarten, dass die zahllosen Atomenverbindungen, welche nur das Ungefähr zusammengeführt hat, gleich ausfallen würden; andererseits liess sich aber auch keine durchgängige Ungleichheit derselben behaupten; Epikur nahm daher an, dass die Welten zwar im Allgemeinen sowohl hinsichtlich ihrer Gestalt, als hinsichtlich ihrer Einrichtung höchst verschieden seien, dass aber einzelne auch der unsrigen ähnlich sein mögen [1]. Darin jedoch gleichen sich alle, dass sie nicht allein geworden, sondern auch vergänglich sind, und ebenso, wie die übrigen Einzelwesen, einer allmähligen Zu- und Abnahme unterliegen [2], wie diess nach allen Voraussetzungen des Systems nicht anders angenommen werden konnte. Zwischen die einzelnen Welten schiebt Epikur mit Demokrit die leeren Intermundien ein, in denen aber von Zeit zu Zeit durch Atomenhäufung neue Welten entstehen sollen [3].

Das Einzelne der Vorstellungen über die Einrichtung unserer Welt hat für Epikur selbst, wie früher gezeigt wurde, nur das bedingte Interesse, dass die Möglichkeit ihrer natürlichen Erklärung nachgewiesen werden soll, um der teleologischen Zurückführung der Erscheinungen auf die göttliche Schöpferthätigkeit und die Vorsehung zu entgehen. Diese Naturerklärung richtet sich daher fast ausschliesslich auf die Erscheinungen, welche dem religiösen Glauben vorzugsweise zur Stütze zu dienen pflegten, die astronomischen und meteorologischen [4],

1) Diog. X, 74. 45. Plut. pl. phil. II, 2, 2. 7, 3. Stob. I, 490. Cic. N. D. II, 18, 48. Acad. II, 40, 125.

2) Diog. X, 73 f. 89 f Lucr. II, 1104 ff. V, 92 ff. 236 ff. u. A. Cic. Fin. I, 6, 21.

3) B. Diog. X, 89.

4) M. s. Diog. X, 90 ff. und den ganzen Lucrez.

wogegen die organische Physik von den Epikureern ebenso, wie andererseits von den Stoikern, auffallend vernachlässigt wurde; und sie selbst trägt nur nach ihrer negativen Seite, in der Ausschliessung alles dessen, was den Epikureern als abergläubisch erschien [1]), einen entschiedenen Charakter, wie man sich dagegen die Thatsachen positiv erklären will, diess ist Epikur so gleichgültig, dass er uns zwischen allen möglichen Meinungen die Wahl freistellt. Es mag daher in dieser Beziehung an dem früher Angeführten genügen, indem wir hier nur noch der für seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse bezeichnenden Behauptung Erwähnung thun, dass die Sonne und die Gestirne entweder gar nicht oder nur um Weniges grösser, wo nicht gar kleiner seien, als sie uns erscheinen [2])!

1) Dahin gehört ausser der früher erwähnten Teleologie und dem später zu besprechenden Götter- und Vorsehungsglauben namentlich auch die Vorstellung von der Beseelung und der göttlichen Natur der Gestirne und der Welt überhaupt, gegen welche Lucr. V, 123 ff. eifert; vgl. Diog. X, 77. 81. Plut. pl. ph. II, 7. Cic. N. D. X, 24.

2) Epik. b. Diog. X, 91. Cic. Acad. II, 26, 82. Fin. I, 6, 20. — Ausser dem oben Angeführten mag hier noch Epikurs Lehre von der Zeit berührt werden. Dem Epikureer Demetrius zufolge (b. Sextus Math. X, 219. Pyrrh. III, 137 vgl. Stob. Ekl. I, 252) definirte er dieselbe als *σύμπτωμα συμπτωμάτων παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξὶ καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μοναῖς*; b. Sext. Math. X, 181 wird die Definition durch *ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα* als demokritisch und epikureisch angeführt; Epikur selbst führt bei Diog. X, 72 f. aus, dass die Zeit als dieses Allgemeine nichts Wirkliches, sondern nur ein aus den Tagen, Nächten u. s. f. abstrahirter Begriff sei; ähnlich Lucr. I, 460: sie sei nichts für sich, sondern ihre Empfindung entstehe uns nur an der Bewegung und Ruhe. Alles diess passt ganz zu Epikurs Ansicht von den allgemeinen Begriffen. Was Steinhart a. a. O. S. 466 in der Stelle b. Diog. X, 47 sucht, kann ich nicht darin finden, gestehe übrigens, dass mir diese Stelle nicht ganz verständlich ist. Die *χρόνοι διὰ λόγου θεωρητοὶ*, von denen Epikur dort spricht, sind ohne Zweifel

Erst in der Lehre vom Menschen gewinnt die Epikureische Physik wieder grösseres Interesse, doch ist sie auch hierin nicht sehr selbstständig. Wie alles Wirkliche, so muss auch die Seele des Menschen ein Körper sein, wofür sich die Epikureer insbesondere noch, in Uebereinstimmung mit den Stoikern, auf die Wechselwirkung von Seele und Leib beriefen [1]). Dieser Körper muss aber aus den feinsten, leichtesten und beweglichsten Atomen bestehen; diess erhellt aus der Schnelligkeit der geistigen Bewegungen, aus der augenblicklichen Auflösung der Seele nach dem Tode, und daraus, dass der entseelte Körper so schwer ist, wie der beseelte [2]). Epikur beschrieb daher die Seele, auch hierin mit den Stoikern zusammentreffend, als einen feuer- und luftartigen Stoff [3]), oder genauer als zusammengesetzt aus einem feurigen, einem luftigen, einem dunstartigen und einem vierten, namenlosen Stoffe, welcher aus den allerfeinsten und beweglichsten Atomen bestehen und die Ursache der Empfindung sein sollte [4]). Je nachdem in der Mischung dieser Stoffe der eine oder der andere überwiegt, bestimmt sich das Temperament der Menschen so oder anders [5]). Diesen Seelenstoff denkt sich Epikur, wie die Stoiker, durch den ganzen Leib verbreitet [6]); aber doch macht auch er eine ähnliche Unterscheidung,

nur die nicht wahrnehmbaren kleinsten Zeittheile; vgl. Lucr. IV, 797.

1) Lucr. III, 162 ff. Diog. X, 67.

2) Lucr. III, 178 ff. vgl. Diog. 63.

3) S. Diog. 63: ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα (der Leib) παρεσπαρμένον· προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινὰ κρᾶσιν ἔχοντι. 66: ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλοτάτων πολλῷ τινὶ διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός.

4) Plut. pl. phil. IV, 3, 5; wörtlich gleich Stob. I, 798. vgl. 860. Lucr. III, 232 ff. 270 ff.

5) Lucr. III, 289 ff.

6) Diog. 63. s. o. Lucr. III, 217 u. ö.

wie sie jene durch ihre Lehre vom ἡγεμονικὸν gemacht hatten: nur der vernunftlose Theil der Seele soll den ganzen Körper als sein Lebensprincip durchdringen, der vernünftige dagegen in der Brust seinen Sitz haben [1]). Nur dem vernünftigen Theil gehört die geistige Thätigkeit, die Wahrnehmung und die Vorstellung, die Bewegung des Willens und des Gemüths an, nur von ihm hängt in letzter Beziehung auch das Leben selbst ab, und wenn gleich beide zusammen nur Ein Wesen ausmachen, so können doch beide verschieden afficirt sein, der Geist kann heiter sein, während der Körper und die vernunftlose Seele Schmerz empfindet, und umgekehrt, ja es können Theile der vernunftlosen Seele durch körperliche Verstümmlung verloren gehen, ohne dass darum die vernünftige, und mit ihr das Leben entweicht [2]). Nur wenn das Band zwischen Seele und Leib ganz gelöst wird, vermag auch die Seele nicht länger fortzudauern, sondern ihre Atome, von der schützenden leiblichen Umhüllung nicht mehr zusammengehalten, zerstreuen sich vermöge ihrer Leichtigkeit und Beweglichkeit augenblicklich [3]). Glaubt man aber, durch diese Ansicht würde dem Menschen die trostloseste Aussicht in die Zukunft eröffnet, so findet das Epikur unbegreiflich, da ja mit dem Leben auch jede Em-

1) Diog. 66. Lucr. III, 94 ff. 137 ff. 397 ff. Plut. pl. phil. IV, 4, 3. Lucr. nennt den vernünftigen Theil animus oder mens, den unvernünftigen anima. Die Angabe pl. phil. IV, 23. 2, dass Epikur die Empfindung in die Sinneswerkzeuge selbst (mithin in die unvernünftige Seele) verlegt, weil das ἡγεμονικὸν leidenslos sei, kann nach dem sogleich Anzuführenden nicht wohl richtig sein.

2) Diog. und Lucr. a. d. a. O. Auch im Schlaf soll nach Lucr. IV, 914 ff. ein Theil der anima den Körper verlassen; nach Epik. b. Diog. 66 entsteht er aus einer Ermattung der Seelenatome.

3) Epik. b. Diog. 64 f. Sehr ausführlich beweist Lucr. III, 418—841 die Sterblichkeit der Seele, die sich übrigens auf Epikureischem Standpunkt von selbst verstand. Andere Stellen, wie Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 27, 2 f. Sext. Math. IX, 72. brauchen kaum angeführt zu werden.

pfindung eines Uebels aufhöre [1]), ja er ist der Meinung, dass nur seine Lehre über den Tod beruhigen könne, indem sie allein die Furcht vor der Unterwelt und ihren Schrecknissen gründlich aufhebe [2]). Diess werden wir nun auch ganz natürlich finden; um so auffallender erscheint beim ersten Anblick jene Unterscheidung der vernünftigen und der unvernünftigen Seele in einer so durchaus materialistischen Psychologie; indessen ist sie doch um nichts befremdender, als die entsprechenden Bestimmungen der stoischen Lehre, und wenn sich diese aus dem ethischen Gegensatz der Sinnlichkeit und der Vernunft erklären, so werden wir auch in Epikurs Ethik dem gleichen Gegensatz zwischen der allgemeinen und der sinnlichen Seite des Geistes begegnen. So theilt Epikur mit den Stoikern auch die Idee von der himmlischen Herkunft des Menschen [3]), und hat auch diese Idee hier zunächst nur die rein physikalische Bedeutung, dass der Mensch, wie die lebenden Wesen überhaupt, ätherische Stoffe in sich habe, so knüpft sich doch hieran, ähnlich wie bei den Stoikern, die ebenbesprochene Unterscheidung der edleren und unedleren Substanz im Menschen, welche in letzter Beziehung doch nichts Anderes ist, als ein materialistischer Ausdruck für den Unterschied des Geistes von der Materie.

Von den Erscheinungen des Seelenlebens bringt Epi-

1) Epik. b. Diog. 124—127; z. B. *τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ τόθ᾽ ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.* Ders. b. Sext. Pyrrh. III, 229 (Stob. Serm. 118, 30): *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.* Lucr. III, 842 ff.

2) Diog. 81. 142. Lucr. III, 25. 37 ff. u. ö.

3) Lucr. II, 990: *denique coelesti sumus omnes semine oriundi* u. s. w.
998: *cedit item retro de terra quod fuit ante*
in terras: et quod missum est ex aetheris oris
id rursum coeli rellatum templa receptant.

kur zunächst die sinnliche Wahrnehmung mit den allgemeinen Grundlagen seiner Naturlehre durch die demokritische Annahme der *εἴδωλα* in Verbindung. Von der Oberfläche der Körper — diess ist das Wesentliche dieser Vorstellung — lösen sich beständig feine Theilchen ab, welche vermöge dieser ihrer Feinheit die weitesten Räume in unendlich kleiner Zeit, durch's Leere dringend, durcheilen. Viele von diesen Ausflüssen werden nun allerdings bald nach ihrer Entstehung durch irgend einen Widerstand aufgehalten oder in Verwirrung gebracht; in andern dagegen bewahren die Atome noch längere Zeit dieselbe Stellung und Verbindung, welche sie in den Körpern selbst gehabt haben, so dass sie ein Bild von den Dingen gewähren, welchem nur die körperliche Tüchtigkeit fehlt. Indem diese Bilder durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge in die Seele eindringen, entstehen unsere Vorstellungen von den Dingen [1]. Auch diejenigen Vorstellungen, denen kein wirkliches Objekt entspricht, sind auf solche, der Seele gegenwärtige Bilder zurückzuführen [2]; denn theils dauern die Bilder der Dinge oft länger, als die Dinge selbst [3], theils entstehen durch zufällige Verbindung von Atomen nicht selten Bilder in der Luft, die von keinem ihnen ähnlichen Körper herrüh-

1) Diog. X, 46—50. 52 f. Epicuri fragmenta librorum II et XI de natura (ed. Orelli) lib. 2. Lucr. IV, 33—269. Sext. Math. VII, 203 ff. auch Cic. ad famil. XV, 16. Dass Epikur die *εἴδωλα* durch den leeren Raum gehen liess, Demokrit durch die Luft (s. Steinhart a. a. O. S. 476) ist ein unerheblicher Unterschied.

2) So z. B. die Vorstellungen der Träumenden und Verrückten, aber überhaupt alle leeren Einbildungen Diog. 32. Lucr. IV, 726 ff.

3) Plut. def. orac. 19: *εἰ δὲ χρὴ γελᾶν ἐν φιλοσοφίᾳ τὰ εἴδωλα γελασίον τὰ κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα. ἃ ποιμαίνουσιν* (sc. *οἱ Ἐπικούρειοι*) *ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐμφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντη τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δὲ πάλαι κατακαέντων ἢ κατασαπέντων ἀποῤῥυέντα.*

ren, theils vermischen sich auch verschiedenartige Bilder auf dem Wege zu unsern Sinnen; die Vorstellung eines Centauren z. B. entsteht dadurch, dass das Bild eines Menschen sich mit dem eines Pferds — nicht etwa nur in unserer Vorstellung, sondern vorher schon im εἴδωλον — verbindet [1]). Wenn uns endlich unsere Wahrnehmung wirklich vorhandene Gegenstände unrichtig oder unvollständig darstellt, so haben wir auch dieses nur daraus zu erklären, dass die Bilder derselben verändert oder verstümmelt worden sind, ehe sie unsere Sinne erreicht haben [2]). Und in dieser Erklärung unserer Vorstellungen lässt sich die Epikureische Schule auch durch die Thatsache nicht stören, dass wir die Vorstellungen aller möglichen Dinge beliebig in uns hervorrufen können; diess soll vielmehr nur davon herrühren, dass wir beständig von unendlich vielen Bildern umgeben sind, welche wir aber nur dann wahrnehmen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten [3]); ebenso wird die scheinbare Bewegung der Gestalten, welche wir im Traum sehen, aus der raschen Aufeinanderfolge ähnlicher Idole erklärt, die uns als eine Veränderung eines und desselben Bilds erscheine [4]). Doch soll neben dem blossen Aufnehmen der uns von Aussen gegebenen Bilder auch eine selbstthätige Bewegung in Beziehung auf dieselben stattfinden, welche sich an die durch den äusseren Eindruck in der Seele bewirkte Bewegung zwar anschliesse, aber doch nicht als ihre blosse Fortsetzung zu betrachten sei; aus dieser Selbstthätigkeit entspringt die Meinung, und ebendesshalb ist die Meinung nicht ebenso nothwendig und ausnahmslos wahr, wie die Sinnesempfindung, sondern sie kann mit dieser übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, wahr oder falsch sein [5]).

1) Lucr. a. a. O.

2) Sext. Math. VII, 207 ff. Lucr. IV, 354 ff.

3) Lucr. IV. 780 ff. 801 ff.

4) A. a. O. 772 ff. vgl. 789 ff.

5) Epik. b. Diog. X, 51: τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν εἰ μὴ

Die Bedingungen ihrer Wahrheit oder Unwahrheit sind schon früher untersucht worden [1]).

Aus dem Vorstellen geht auch das Wollen und Handeln hervor, indem die Seele durch die Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, und diese Bewegung sich von ihr aus dem Körper mittheilt [2]). Genauere psychologische Untersuchungen über das Wesen des Willens scheint Epikur nicht angestellt zu haben; sein einziges Interesse liegt hier in der Rettung der Willensfreiheit. Diese scheint ihm unbedingt nothwendig, wenn etwas in unsern Handlungen unser eigenes Werk sein soll, wenn wir auf die sittliche Zurechnung nicht verzichten, und uns nicht einer trostlosen unerbittlichen Nothwendigkeit preisgeben wollen [3]). Um sie möglich zu machen, hatte Epikur, wie wir früher gesehen haben, den Zufall in die Bewegung der Atome eingeführt; aus demselben Grunde bestreitet er die Wahrheit der disjunktiven Sätze, welche sich auf Zukünftiges beziehen [4]). Doch wollte er in letzterer Beziehung, wie es scheint [5]), eigentlich nicht

ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν διάλειψιν δὲ ἔχουσαν. κατὰ δὲ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ (sinnlicher Eindruck) *διάλειψιν δὲ ἔχουσαν ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ψεῦδος γίνεται, ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ τὸ ἀληθές.* Ich folge in der Erklärung dieser Stelle Steinhart a. a. O. S. 465.

1) Was die Terminologie betrifft, so nannte Epikur nach Plut. pl. phil. IV, 8, 2. Diog. X, 32. das Wahrnehmungsvermögen *αἴσθησις*, die Thätigkeit des Wahrnehmens *ἐπαίσθημα*.

2) Lucr. IV, 475 ff. Vgl. Galen de Hippocr. et Plat. V, 2, 135 f.

3) B. Diog. X, 133 f. *τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀδέσποτον· ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν.*

4) Cic. N. D. I, 25, 70: *(Epicurus) pertimuit, ne si concessum esset hujusmodi aliquid: aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium; totum hoc: aut etiam aut non negavit esse necessarium.* Dasselbe Acad. II, 30, 97. De fato 10, 21.

5) Vgl. Steinhart S. 466 des mehrerwähnten werthvollen Artikels.

die formale Richtigkeit der Disjunktion, sondern nur die materiale Wahrheit der beiden Satzglieder angreifen; d. h. er läugnete nicht, dass von contradictorisch entgegengesetzten Fällen der eine oder der andere eintreten müsse, dass es wahr sei, wenn gesagt wird: Epikur wird morgen entweder leben oder nicht leben, sondern er bestritt nur die beiden Sätze, jeden für sich genommen, er läugnete sowohl die Wahrheit des Satzes: Epikur wird leben, als die des entgegenstehenden: Epikur wird nicht leben, weil sowohl der eine als der andere erst durch das wirkliche Eintreten des jetzt noch ungewissen Erfolgs wahr werde [1]). Hierüber möchte er daher weniger zu tadeln sein, als dafür, dass er die Natur des Willens selbst und den Begriff der Freiheit nicht gründlicher untersucht, und statt dessen sich mit der ganz oberflächlichen Vorstellung eines zufälligen Handelns begnügt hat.

Wie das Leben des Individuums, so sucht die epikureische Philosophie auch die Entstehung und Entwicklung des menschlichen Geschlechts ohne alle teleologische Voraussetzungen, aus rein natürlichen Ursachen zu erklären. Sie sucht zu zeigen, dass die jugendliche Erde durch eigene Kraft Thiere und Menschen habe hervorbringen können [2]), sie sucht sich von dem ursprünglichen Zustande der Menschheit, von dem stufenweisen Fort-

1) Wenigstens sagt Cic. de fato 16, 37 mit Beziehung auf die vorliegende Frage: *nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales propositiones nec veras nec falsas esse dicunt, aut cum id pudet illud tamen dicunt, quod est impudentius, veras esse ex contrariis disjunctiones, sed quae in his enuntiata essent eorum neutrum esse verum.* Cic. thut nun zwar hiezu den Ausruf: *o admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam dicendi!* indessen hat er dazu kein Recht, denn der Satz: es ist nothwendig, dass entweder A oder B erfolgt, ist nicht gleichbedeutend mit dem Satze: ob nun A oder B erfolgt, so erfolgt es nothwendig, die Epikureer konnten daher recht wohl jenen zugeben, und diesen läugnen.

2) Lucr. V, 770 ff. vgl. II, 1144 ff.

schritt in allerlei Erfindungen und Fertigkeiten, von der Bildung geselliger Zustände, von der Gründung der Städte und ähnlichen Dingen eine naturgemässe Vorstellung zu machen [1]), sie sucht namentlich die Sprache als Naturprodukt zu begreifen [2]), und man kann nicht läugnen, dass sie in allen diesen Beziehungen, neben einzelnen Schroffheiten ihres materialistischen Standpunkts, doch im Ganzen sehr gesunde Ansichten geltend gemacht hat: auf das Einzelne dieser Erörterungen können wir aber hier nicht eingehen.

Durch diese Naturansicht hofft nun Epikur nicht allein den Aberglauben der polytheistischen Götterverehrung, sondern auch das Vorurtheil von dem Walten einer Vorsehung gründlich beseitigt zu haben. Diese beiden Meinungen stellt er nämlich ganz auf die gleiche Linie. Die Vorstellung des Volks von den Göttern ist so verkehrt, dass Epikur glaubt, nur wer sie annehme, begehe eine Gottlosigkeit, nicht wer sie zerstöre [3]), die Religion ist, wie Lucrez sagt [4]), Urheberin der grössten Uebel geworden, und der Mann, welcher sie durch eine natürliche Weltanschauung verdrängt hat, ist als der Sieger über den gefährlichsten Feind der Menschheit zu preisen; als die Pfleger des religiösen Irrthums wurden auch die Dichter von Epikur verworfen [5]). Aber auch der Vorsehungsglaube ist um nichts besser, als die gewöhnliche Volksreligion, auch er wird von den Epikureern als

1) Ebd. V, 923 ff. 1090 ff. Epik. b. Diog. X, 75.

2) Lucr. V, 1027 ff. Epik. a. a. O.

3) B. Diog. X, 123: οἵες δ' αὐτὲς [τὲς θεὲς] οἱ πολλοὶ νομίζεσιν ὐκ εἰσίν· ὐ γὰρ φυλάττεσιν αὐτὲς οἵες νομίζεσιν. ἀσεβὴς δὲ ὐχ ὁ τὲς τῶν πολλῶν θεὲς ἀναιρῶν ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. Vgl. Cic. N. D. I, 16, 42 f.

4) III, 14 ff. VI, 49 ff. besonders aber in der berühmten Stelle I, 63—102. Vgl. Epik. b. Diog. X, 81.

5) Heraklit. Alleg. Homer. c. 4: (Ἐπίκερος) ἅπασαν ὁμῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιέμενος.

ein Mährchen bezeichnet [1]), und in der fatalistischen Form, die er bei den Stoikern hatte, sogar für noch schlimmer erklärt als der Volksglaube [2]). Wie könnte auch die göttliche Vorsehung, fragt Lucrez [3]), die Schöpferin einer Welt sein, in der so unzählig viel Uebles ist? wie könnte eine Welt um des Menschen willen geschaffen sein, deren kleinerer Theil überhaupt für den Menschen bewohnbar ist? wie sollte eine Natur seinem Besten dienen, die sein Leben und seine Werke so tausendfältig gefährdet, ja die ihn hülfloser, als jedes Thier, in die Welt schickt? Wie sollen wir uns andererseits Wesen vorstellen, welche das unendliche Weltall zu regieren, und Alles an allen Orten zugleich allgegenwärtig zu schaffen im Stande wären? Mit den Göttern des Volks werden natürlich auch die Dämonen [4]), mit der Vorsehung wird auch die Weissagung geläugnet [5]), welche die Stoiker aus jener abgeleitet hatten. Alle diese Vorstellungen sind nach Epikur nur aus Unwissenheit und Furcht entstanden: die Bilder, welche in Träumen geschaut werden, wurden für wirkliche Wesen gehalten, die Regelmässigkeit in der Bewegung der Himmelskörper wurde von den Unwissenden auf die Götter zurückgeführt, schreckende Naturerscheinungen, wie Gewitter und Erdbeben, erzeugten in den Gemüthern die Furcht vor höheren Mächten [6]). Die Furcht ist daher auch fortwährend die Grundstimmung der Reli-

1) Plut. def. orac. 19: *Ἐπικουρείων δὲ χλευασμοὺς καὶ γέλωτας οὔτι φοβητέον οἷς τολμῶσι χρῆσθαι καὶ κατὰ τῆς προνοίας μῦθον αὐτὴν ἀποκαλοῦντες.* n. p. suav. vivi sec. Epic. 21, 2: *διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην.* B. Cic. N. D. I, 8, 18 nennt der Epikureer die *πρόνοια* eine *anus fatidica.*

2) Epik. in der früher angeführten Stelle b. Diog. X, 134.

3) V, 196 ff. II, 1092 ff.

4) Plut. def. orac. 19.

5) Diog. 115. 135. Sext. Math. VI, 19. Cic. N. D. I, 20, 55.

6) Lucr. V, 1160—1239, vgl. IV, 33 f. VI, 49 ff. Sext. Math. IX, 25.

gion [1]), wie umgekehrt die Befreiung von dieser Furcht die wesentlichste Aufgabe der Philosophie ist.

Nichts destoweniger wollte auch Epikur den Glauben an Götter nicht aufgeben. Dass diess nur eine unwahre Anbequemung an die allgemeine Meinung gewesen sei [2]), ist gewiss ein ungerechter Vorwurf, denn theils machen die epikureischen Erklärungen über die Götter durchaus den Eindruck der Aufrichtigkeit, theils konnte auch der erklärte Atheismus in jener Zeit schwerlich Gefahr bringen, und wäre wohl jedenfalls ebenso leicht verziehen worden, als der epikureische Deismus, der ja die Volksgötter gleichfalls ganz unumwunden läugnete. Wir können aber auch noch nachweisen, was den Epikur zu der Annahme von Göttern veranlasste. Einestheils schien ihm nämlich die Allgemeinheit des Götterglaubens seine objektive Wahrheit zu beweisen, und er erklärte aus diesem Grunde das Dasein der Götter für etwas unmittelbar Gewisses, in unseren natürlichen Begriffen (πρόληψις) Begründetes [3]), mag er sich nun um die Ausglei-

1) Diese Ansicht tritt besonders bei Lucrez hervor, der kaum jemals der Religion erwähnt, ohne die Angst und Scheu, durch welche sie das Menschengeschlecht niedergedrückt habe, mit den stärksten Farben zu schildern. M. s. auch Plut. n. p. suav. v 21, 10.

2) Posidonius b. Cic. N. D. I, 44, 123 vgl. 30, 85. Plut. n. p. suav. vivi 21, 9.

3) Epik. b. Diog. 123: *θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς μὲν γάρ ἐςιν αὐτῶν ἡ γνῶσις.* Ausführlicher der Epikureer b. Cic. N. D. I. 16, 43: *solus enim [Epicurus] vidit, primum esse Deos quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus* u. s. w. Diese Angaben sind freilich mit Vorsicht aufzunehmen, da Cicero unverkennbar seine Vorstellung von den angebornen Begriffen einmischt; da er sich aber ausdrücklich, wohl nach Phädrus, auf Epikurs Schrift *περὶ κανόνος* beruft, so werden wir wohl annehmen dürfen, was auch Diog. 124 bestätigt, dass der Götterglaube von Epikur auf eine allgemeine *πρόληψις* gegründet wurde.

chung dieser Behauptung mit seiner sensualistischen Erkenntnisstheorie, nach seiner oberflächlichen Weise, gar nicht weiter bemüht, oder mag er dieselbe in der Annahme gefunden haben, dass die *πρόληψις*, welche uns vom Dasein der Götter überzeugt, aus der wirklichen Anschauung göttlicher Wesen, aus der Wahrnehmung jener Bilder entstanden sei, von denen schon Demokrit den Götterglauben hergeleitet hatte [1]). Neben diesem theoretischen Grunde scheint aber bei Epikur auch das ästhetische Interesse mitgewirkt zu haben, sein Ideal von Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen [2]). Eben dieses Ideal wenigstens ist es, durch welches der ganze Inhalt seiner Vorstellung über die Götter bestimmt wird. Seine Götter sind daher durchaus menschenähnlich. Nur solche menschenähnliche Wesen kennt die religiöse Vorstellung, oder wie Epikur diess auffasst: nur solche erscheinen uns in den Bildern der Götter, die sich uns bald im Schlaf, bald in wachem Zustande darstellen; und auch die Vernunft belehrt uns, dass die menschliche Gestalt die schönste ist, und dass sie sich für selige und vernünftige Wesen am meisten eignet [3]). Nur muss von diesen menschenähnlichen Gestalten alles das entfernt werden, was für die göttliche Natur nicht passt. Die zwei wesentlichsten Merkmale des Göttlichen sind aber

1) Für die letztere Auffassung spricht neben der Consequenz des epikureischen Systems namentlich auch die Stelle bei Cic. N. D. I, 18, 46, wo über die Gestalt der Götter bemerkt ist: *a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam Deorum. quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti?* Die *φυσικὴ πρόληψις* wird hier auf die Wahrnehmung der *εἴδωλα* zurückgeführt.

2) Vgl. Diog. 121; auch b. Cic. N. D. I, 17, 45. 20, 56. Sen. benef. IV, 19 wird rein die Erhabenheit der göttlichen Natur als Grund der epikureischen Götterverehrung angegeben.

3) Cic. N. D. I, 18, 46. Divin. II, 17, 40. auch Sext. Pyrrh. III, 218. Plut. pl. phil. I, 7, 18. Stob. Ekl. I, 66. Phädr. fragm. Col. 7, 20 ff.

nach Epikur die Unvergänglichkeit und die Seligkeit [1]. Diese würden beide, wie er glaubt, nothleiden, wenn wir den Körpern der Götter die dichte Leiblichkeit der unsrigen zuschreiben wollten; wir können ihnen daher nur ein Analogon unseres Leibs, eine ätherische, aus den feinsten Atomen bestehende Gestalt beilegen [2]. Natürlich taugen sie aber mit diesen ätherischen Leibern nicht in eine Welt, die der unsrigen ähnlich wäre, ja sie dürfen überhaupt in keiner Welt wohnen, wenn nicht der endliche Untergang derselben auch sie ereilen, und die Furcht davor ihre Seligkeit trüben soll; Epikur weist ihnen daher die Intermundien als Wohnort an, wo sie, wie Lucrez sagt, von keinem Unwetter belästigt, unter ewig heiterem Himmel hausen [3]. Ebensowenig kann den Göttern eine Sorge um die Welt und die Angelegenheiten der Menschen zugeschrieben werden, wenn wir nicht ihre Seligkeit durch die mühseligste Geschäftigkeit zerstören wollen, sondern völlig frei von Sorgen und Mühen, schlechthin unbekümmert um die Welt müssen sie in seliger Betrachtung ihrer unveränderlichen Vortrefflichkeit das reinste Glück geniessen [4]. Nur solche Götter sind auch, wie die Epikureer meinen [5], nicht zu fürchten, nur sie werden frei und rein, blos um ihrer Vortrefflichkeit willen verehrt. Dieser Götter sind es aber unzählige, denn wenn

1) Epik. b. Diog. 123: *πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε* u. s. w. Ebd. 139. Cic. N. D. I, 17, 45. Lucr. I, 57.

2) Cic. N. D. II, 23, 59. I, 18, 49. de div. II, 17, 40. Lucr. V, 149 ff. Plut. und Stob. a. d. a. O. Epikur hat, wie Cic. sagt, *monogrammos Deos*, seine Götter haben nur *quasi corpus* und *quasi sanguinem*.

3) Cic. de div. II, 17, 40. Lucr. I, 59. III, 18 ff. V, 147 ff.

4) Epik. b. Diog. 77. 97. 139. Cic. N. D. I, 19, 51 ff. Legg. I, 7, 21. Lucr. I, 57. (II, 645). III, 1092. IV, 83. VI, 57. Sen. benef. IV, 4 u. A.

5) Cic. N. D. I, 20, 54 ff. Sen. benef. IV, 19.

die Zahl der sterblichen Wesen unbegrenzt ist, so erfordert das Gesetz der Gleichheit, dass die der unsterblichen nicht geringer sei [1]), und wenn wir uns nur eine beschränkte Zahl von Göttern vorstellen, so rührt diess nur daher, dass wir die unzähligen Bilder, die von den Göttern aus unsere Seele treffen, um ihrer Aehnlichkeit willen verwechseln [2]). Wiewohl sich aber die Epikureer

1) Cic. a. a. O. I, 19, 50, wo aber der Zusatz: *et si quae interimant* u. s. f. nur auf Cicero's Rechnung kommt, denn Epikur kann seine müssigen Götter nicht als die welterhaltenden Wesen beschrieben haben.

2) Cic. N. D. I, 19, 49: *(Epicurus) docet eam esse vim et naturam Deorum ut primum non sensu sed mente cernatur: nec soliditate quadam nec ad numerum ut ea, quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis: cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad Deos* (statt dieses sinnstörenden *Deos* ist wohl *nos* zu lesen, m. s. die Commentatoren in der Ausg. v. Moser und Creuzer) *affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.* Diese Worte wollen wohl besagen: die Vorstellung der Götter entstehe uns nicht, wie die der massenhaften Körper, dadurch, dass mehrere von demselben Gegenstand ausgehende Bilder unsere Sinne treffen (*nec soliditate nec ad numerum* vgl. hiezu Diog. X, 50), sondern dadurch, dass von unzähligen göttlichen Individuen Bilder ausgehen, die sich so ähnlich sind, dass sie den gleichen Eindruck des Seligen und Unvergänglichen in uns hervorbringen (weil nämlich die Körper der Götter keine Dichtigkeit haben, können sich auch nicht so viele *εἴδωλα* von ihnen ablösen, wie von denen der dichten Körper, der *στερέμνια*). Nach dieser Ciceronischen Stelle ist wohl auch die des Diogenes X, 139 zu berichtigen. Die Worte lauten: *ἐν ἄλλοις δέ φησι. τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι· οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς.* Die Gleichheit der meisten Ausdrücke lässt keinen Zweifel darüber übrig, dass diese Stelle auf dieselbe (vielleicht auch von Plut. pl. ph. I, 7, 18. vgl. Stob. I, 66 benützte) Quelle zurückzuführen ist, wie die Ciceronische, aber in den Worten *οὓς μὲν κατ' ἀρ. ὑφεστ.* besagt sie das Gegentheil von dieser und von der Epikureischen Lehre. Hier muss also ein Fehler stecken, mag

den Stoikern gegenüber rühmten, durch diese Theologie nicht blos mit dem Anthropomorphismus der Volksreligion übereinzustimmen, sondern ihren Polytheismus mit der Annahme unzähliger Götter noch zu überbieten [1]), so hatten sie doch nicht dasselbe Interesse, wie jene, ihre Uebereinstimmung mit dem Volksglauben wirklich nachzuweisen. Während sich daher die Stoiker für diesen Zweck kopfüber in die Allegorie stürzten, so wird uns von einem ähnlichen Bestreben der Epikureer nichts berichtet, und nur der Dichter der Schule giebt einzelne allegorische Deutungen von Volksvorstellungen und Mythen, und zwar mit mehr Geschmack und Geschick, als

er nun dem Diogenes selbst, oder seinen Abschreibern zur Last fallen. Dieser Fehler ist aber nicht in dem *κατ' ἀριθμὸν* zu suchen, welches vielmehr auch Cicero durch *ad numerum* wiedergiebt, und die Vermuthung Steinharts (a. a. O. S. 477), dass dafür das ungeschickte *καθ' ἁρμὸν* oder *καθ' ἁρμοὺς* (in den Fugen der Welten) zu lesen sei, ist gewiss nicht richtig, vielmehr scheint in dem theilenden *οὓς μὲν — οὓς δὲ* ein Missverständniss zu liegen, das sich durch Wortkritik schwerlich mehr heilen lässt.

1) M. vgl. Phädrus Fragm. Col. 7 wo gegen die Stoiker gesagt wird: *ἐπιδεικνύσθωσαν τοῖς πολλοῖς ἕνα μόνον* [sc. *θεὸν*] *ἅπαντα λέγοντες οὐ πολλοὺς οὐδὲ πάντας ὅσους ἡ κοινὴ φήμη παρέδωκεν, ἡμῶν οὐ μόνον ὅσους φασὶν οἱ Πανέλληνες ἀλλὰ καὶ πλείονας εἶναι λεγόντων, εἶθ' ὅτι τοιούτους οὐδὲ μεμήκασιν ἀπολείπειν οἵους σέβονται πάντες καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν· ἀνθρωποειδεῖς γὰρ ἐκεῖνοι οὐ νομίζουσιν ἀλλὰ ἀέρας καὶ πνεύματα καὶ αἰθέρας, ὥστ' ἔγωγε καὶ τεθαῤῥηκότως εἴπαιμι τούτους Διαγόρου μᾶλλον πλημμελεῖν.* Es wird sodann weiter ausgeführt, wie wenig die Natursubstanzen der Stoiker die Bedeutung von Göttern haben können, und dabei namentlich hervorgehoben (Col. 9): *τὰ θεῖα τοιαῦτα καταλείπουσιν καὶ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ φαίνεσθαι, τοῖς δὲ πᾶσιν ἡμεῖς ἀκολούθως ἀϊδίους καὶ ἀφθάρτους* (so muss nothwendig statt des auch von Petersen beibehaltenen *φθαρτοὺς* gelesen werden) *εἶναι δογματίζομεν.* Wir haben hier also die gleiche Erscheinung, die wir auch in neuerer Zeit erlebt haben, dass sich Deisten und Pantheisten gegenseitig der Gottlosigkeit beschuldigen, jene weil sie die Persönlichkeit, diese weil sie die lebendige Wirksamkeit an der Gottheit des Gegners vermissen.

die stoischen Allegoriker zu zeigen pflegen [1]). Im Uebrigen hat die Schule, wie auch Lucrez selbst, gegen die Volksreligion durchaus die negative Stellung einer aufklärenden Polemik, und eben hierin liegt ohne Zweifel eines ihrer wesentlichsten Verdienste.

§. 39.

Die epikureische Ethik.

Die Physik sollte den Menschen von den Vorurtheilen befreien, welche seinem Glück im Wege stehen, die Ethik soll ihn positiv über das Wesen der Glückseligkeit und die Mittel zu ihrer Erreichung belehren. War nun schon in den theoretischen Theilen des Systems das Bestreben hervorgetreten, die Einzelwesen allein als das ursprünglich Wirkliche darzustellen, alle gemeinsame Ordnung dagegen nur aus dem zufälligen Zusammentreffen der Einzelwirkungen abzuleiten, so muss sich die gleiche Richtung auf dem ethischen Gebiete darin geltend machen, dass die individuelle Empfindung zur Norm und das Wohl des Individuums zum Zweck aller menschlichen Thätigkeit gemacht wird. Aber wie die Physik von der äussern Erscheinung auf ihre verborgenen, nur dem Denken zugänglichen Gründe, und von der scheinbar zufälligen Bewegung der Atome zu einem Ganzen von gesetzmässigen Wirkungen geführt hatte, so kann auch die Ethik weder bei der sinnlichen Seite des Menschen, noch bei der selbstsüchtigen Beziehung des Individuums auf sich selbst stehen bleiben, indem vielmehr der Begriff des Wohlbefindens näher bestimmt wird, so zeigt

1) So wird Lucr. II, 598 ff. die Göttermutter auf die Erde gedeutet II, 654 die Bezeichnung Neptun, Ceres, Bacchus für das Meer, das Getreide, den Wein, gestattet, und III, 991 ff. werden die Mythen von der Unterwelt in geistvoller Weise auf die Qualen gedeutet, welche schon in der Gegenwart aus Aberglauben und thörichten Leidenschaften entspringen.

sich, dass dasselbe nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke, nur durch die gleiche Zurückziehung des Bewusstseins in sich selbst und sein allgemeines Wesen zu erreichen ist, welche die Stoiker für das einzige Mittel zur Glückseligkeit erklärt hatten. Wir haben diese Entwicklung des epikureischen Standpunkts in ihren wesentlichen Zügen darzustellen.

Das einzige unbedingte Gut ist nach Epikurs Lehre die Lust, das einzige unbedingte Uebel der Schmerz[1]). Ein Beweis dieses Satzes schien dem Philosophen kaum nöthig, da uns diese Ueberzeugung unmittelbar durch die Natur gegeben sei, und in allem unserem Thun und Lassen als maassgebend vorausgesetzt werde[2]); sofern aber ein solcher verlangt wurde, berief er sich auf die Thatsache, dass alle lebenden Wesen vom ersten Augenblick ihres Daseins an die Lust suchen und den Schmerz fliehen[3]), dass daher die Lust überhaupt das natürliche Gut, oder der naturgemässe und in sich befriedigte Zustand jedes Wesens sei[4]). Hieraus ergiebt sich im Allgemeinen der Grundsatz, in welchem Epikur mit den älteren Hedonikern übereinstimmt, dass die Lust das Ziel aller unserer Thätigkeit sein müsse.

1) Epik. b. Diog. 128 f. *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ . . ἀγαθόν . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν.* Ebd. 141. Cic. Fin. I, 9, 29. Tusc. V, 26, 73: *cum praesertim omne malum dolore definiat, bonum voluptate.*

2) B. Diog. 129: *ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει τὸ ἀγαθὸν κρίνοντες* (vgl. §. 31. 34). Plut. Col. 27, 1.

3) Diog. 137. Cic. Fin. I, 7, 23. 9, 30. II, 10, 31 f. Sext. Pyrrh. III, 194. Math. XI, 96.

4) Vgl. Stob. Ekl. II, 58: *ἡδονὴ γάρ, ὅθεν καὶ τὴν ἔννοιαν ἀποδιδόασι [οἱ κατ' Ἐπίκουρον φιλοσοφοῦντες] τοῦ τέλους, τὸ οἰκείως διατιθέναι [?διατίθεσθαι] ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς αὐτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλο τι ἁπάσης ἐπιβολῆς.*

Indessen erhält dieser Grundsatz im epikureischen System mehrere sehr eingreifende nähere Bestimmungen. Für's Erste nämlich ist weder die Lust noch der Schmerz etwas Einfaches, sondern es giebt verschiedene Arten und Grade der Lust und des Schmerzes, und es kann der Fall eintreten, dass wir eine Lust nur durch Verzicht auf andere, oder nur mit Schmerzen erkaufen, dass wir umgekehrt einem Schmerz nur durch Uebernahme eines andern oder durch Verzicht auf eine Lust entgehen können. In diesem Fall räth uns Epikur, das Verhältniss der verschiedenen Lust- und Schmerzempfindungen abzuwägen, und mit Rücksicht auf den Nutzen und Schaden, den uns die einzelnen gewähren, je nach Umständen das Gute wie ein Uebles und das Ueble wie ein Gutes zu behandeln, der Lust zu entsagen, wenn uns von ihr grösserer Schmerz droht, und zur Erlangung grösserer Lust Schmerzen zu übernehmen [1]). Weiter findet aber Epikur mit Plato, dass jede positive Lust auf einem Bedürfniss, mithin auf einem Schmerz beruhe, der durch sie gehoben werden soll; und er schliesst hieraus, dass das eigentliche Wesen und Ziel aller Lust nur in der Schmerzlosigkeit bestehe [2]). Während daher die Cyrenaiker nicht die Ruhe der Seele, oder die Schmerzlosigkeit, sondern nur die sanfte Gemüthsbewegung, oder die positive Lust als Zweck ge-

1) B. Diog. 129 f. Cic. Fin. I, 14, 48. Tusc. V, 33, 95. Sen. de ot. sap. c. 32 S. 121 Bip.

2) Epik. b. Diog. 128: τȣ́των γὰρ [τῶν ἐπιθυμιῶν] ἀπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπαναγαγεῖν οἶδεν ἐπὶ τὴν τȣ̃ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν. ἐπεὶ τȣ̃το τȣ̃ μακαρίως ζῆν ἐςι τέλος. τȣ́τȣ γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν· ὅταν δὲ ἅπαξ τȣ̃το περὶ ἡμᾶς γένηται λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμὼν ȣ̓κ ἔχοντος τȣ̃ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τȣ̃ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν ȣ̓κέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. Ebd. 131. 139. 144. vgl. Plut. n. p. suav. vivi 7, 1. 3, 10. Stob. Serm. 17, 35. Lucr. II, 14 ff. Cic. Fin. I, 11, 37.

setzt hatten, und ebendesshalb die Glückseligkeit nicht in dem Gesammtzustand des Menschen, sondern in der Summe der einzelnen Genüsse suchten, so will Epikur zwar Beides anerkennen, sowohl die Lust der Ruhe, als die der Bewegung, sowohl die negative, als die positive Lust[1]; aber beide stehen, nach dem eben Angeführten, nicht auf gleicher Linie, sondern der wesentliche und unmittelbare Grund der Glückseligkeit liegt in der Ruhe des Gemüths, oder in der Ataraxie, die positive Lust ist nur eine mittelbare Bedingung derselben, sofern sie uns von der Unlust des unbefriedigten Bedürfnisses befreit. Die Ataraxie beruht aber ebenso wesentlich auf der geistigen Beschaffenheit des Menschen, wie umgekehrt die positive Lust innerhalb dieser sensualistischen Systeme auf den sinnlichen Reiz begründet werden muss. Wie es daher folgerichtig gewesen war, wenn Aristipp die körperliche Lust für die höchste hielt, so ist es umgekehrt von Epikur consequent, sie der geistigen unterzuordnen. Wenn wir die Lust für den höchsten Zweck erklären, sagt er, so meinen wir nicht die Lüste der Ausschweifenden, überhaupt nicht den (sinnlichen) Genuss, sondern diess, dass der Körper von Schmerzen und das Gemüth von Unruhe frei ist. Denn nicht Trinkgelage und Schmausereien, nicht der Genuss von Knaben und Weibern, nicht die Freuden der Tafel machen das Leben angenehm, sondern ein nüchterner Verstand, welcher die Gründe unseres Thuns und Lassens erforscht, und die grössten Feinde unserer Ruhe, die Vorurtheile vertreibt. Die Wurzel von dem Allem aber und das grösste Gut ist die

1) Diog. 136 (vgl. Athen. XII, 63. S. 544) wo u. A. die Worte Epikurs angeführt werden: ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταςηματικαὶ εἰσὶν ἡδοναὶ, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται. Ritter III, 469 vermuthet statt ἐνεργ. ἐναργείᾳ, aber ἐνεργείᾳ gibt einen ganz passenden Sinn: sie stellen sich in bewegter Thätigkeit dar.

Einsicht[1]). Unsere unentbehrlichen Bedürfnisse sind einfach, denn zur Freiheit von Schmerzen ist nur Weniges nöthig, alles Uebrige dagegen gewährt theils nur eine Abwechslung im Genuss, durch welche dieser selbst nicht vermehrt wird, theils beruht es gar auf leerer Meinung[2]); dieses Wenige ist aber leicht zu erreichen: der Weise braucht bei Wasser und Brod Zeus nicht um sein Glück zu beneiden[3]); das Glück hat daher wenig Macht über ihn, die Hauptsache liegt am Verstande[4]), und wenn es nur mit diesem recht bestellt ist, kann man sich auch äussere Unfälle gefallen lassen[5]). Auch der körperliche Schmerz erscheint unserem Philosophen nicht so unwiderstehlich, dass er das Glück des Weisen trüben könnte, und so unnatürlich er die stoische Apathie findet[6]), so ist doch auch er der Meinung, der Weise könne selbst auf der Folter glücklich sein, er könne die heftigsten Schmerzen verlachen, ja er könne mitten unter Qualen ausrufen: ach wie süss![7]) Lässt sich auch in dem letzteren Ausdruck die Hohlheit eines erzwungenen Pathos,

1) B. Diog. 131 f.

2) Epik. b. Diog. 127: *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσὶ φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον. τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ πρὸς τὴν τȣ̃ σώματος ἀοχλησίαν αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.* Ebd. 149, wo noch Näheres über die einzelnen Klassen. Lucr. II, 20 ff. Cic. Fin. I, 13, 45. Tusc. V, 33, 94. Plut. n. p. su. v. 3, 10.

3) Diog. 11. 130 f. 144. 146. Stob. Serm. 17, 23. 30. 34. Sen. ep. 2, S. 6. 16, 49.

4) Diog. 144: *βραχεῖα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε.* (Dasselbe b. Stob. Ekl. II, 354. Cic. Fin. I, 19, 63. Sen. de const. c. 15.) Vgl. Metrodor b. Cic. Tusc. V, 9, 27.

5) Diog. 135: *κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.*

6) Plut. n. p. su. vivi 20, 4.

7) Diog. 118. Plut. a. a. O. 3, 9. Sen. ep. 66, S. 202. Cic. Tusc. V, 26, 73.

und selbst in den schönen Aeusserungen des sterbenden Philosophen über die Schmerzen seiner Krankheit[1]) ein gewisser selbstgefälliger Zug nicht verkennen, so ist doch der Grundsatz, um den es sich handelt, im Geist der epikureischen Philosophie begründet und durch das eigene Verhalten ihres Urhebers bestätigt. Die Hauptsache ist nach Epikur nicht der körperliche Zustand, sondern die Beschaffenheit des Innern, denn die körperliche Lust ist von kurzer Dauer und hat viel Störendes an sich, die geistigen Genüsse allein sind rein und unvergänglich; ebenso sind aber andererseits auch die geistigen Schmerzen die schwereren, denn der Leib leidet nur von den gegenwärtigen Uebeln, die Seele auch von den vergangenen und zukünftigen[2]); die Lust des Fleisches ist in enge Grenzen eingeschlossen, nur das Denken vermag in der Anerkennung dieser Grenzen und ihrer Nothwendigkeit ein in sich vollendetes Leben hervorzubringen, welches der unbegrenzten Zeitdauer nicht bedarf[3]). Dabei kann nun das epikureische System nach seinen Voraussetzungen allerdings nicht läugnen, dass die körperliche Lust die ursprünglichere, ja dass sie allein die ursprüngliche Quelle aller Lust sei, und sowohl Epikur, als sein Lieblingsschüler Metrodorus haben diess schroff genug ausgesprochen, wenn Jener sagt, er wüsste sich das Gute nicht zu denken, wenn er von allem Sinnenge-

1) Diog. 22. (Cic. Fin. II, 30, 96. Tusc. II, 7, 17. M. Aurel XI, 41. Sen. ep. 66, S. 209. ep. 92 S. 385.) Plut. a. a. O. 16, 3.

2) Diog. 137: ἔτι πρὸς τὲς Κυρηναϊκὲς διαφέρεται. οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυχικῶν . . ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. τὴν γε̃ν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· ὅτως ἒν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς. Das Weitere b. Plut. a. a. O. 3, 11. Cic. Tusc. V, 33, 96. Die körperliche Lust bezeichneten die Epikureer mit ἥδεσθαι, die geistige mit χαίρειν Plut. a. a. O. 5, 1.

3) B. Diog. 145.

nuss absehen sollte[1]), Dieser sogar: alles Gute beziehe sich auf den Bauch[2]). Indessen glaubten sich die Epikureer dadurch nicht genöthigt, den Vorrang der geistigen Empfindungen vor den körperlichen aufzugeben; hatten doch auch die Stoiker trotz ihrer sensualistischen Erkenntnisstheorie auf die Forderungen des begrifflichen Wissens, und trotz ihrer naturalistischen Begründung der Sittenlehre auf die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft nicht verzichtet. Aber ein eigenthümlicher Inhalt blieb freilich den geistigen Genüssen und Schmerzen nicht übrig, ihr unterscheidendes Merkmal konnte daher nur darin gesucht werden, dass zu der gegenwärtigen Lust oder Unlust theils die Erinnerung, theils die Hoffnung oder die Furcht hinzutritt, und ihre höhere Bedeutung liess sich nur mit der grösseren Stärke und Dauer begründen, welche diesen ideellen Gefühlen im Vergleich mit den unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen Reizen zukomme[3]). Nur nebenbei wird auch die Erinnerung an philosophische Reden als Gegengewicht gegen den Schmerz erwähnt[4]); eigentlich ist es aber nicht ihr Inhalt, sondern

1) Diog. X, 6 aus Epikur περὶ τέλους: ὃ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι᾽ ἀφροδισίων καὶ τὰς δι᾽ ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφᾶς (-ῆς). Dasselbe etwas ausführlicher b. Cic. Tusc. III, 18, 41.

2) B. Plut. a. a. O. 16, 9: ὡς καὶ ἐχάρην καὶ ἐθρασυνάμην ὅτι ἔμαθον παρ᾽ Ἐπικούρου ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι und: περὶ γαστέρα γάρ, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, τὸ ἀγαθόν. Vgl. ebd. 3, 1.

3) M. vgl. ausser dem, was früher aus Diog. X, 137 u. A. beigebracht wurde, auch Cic. Fin. I, 17, 55: *animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus;* nur ein Missverstand sei es, wenn manche Epikureer diess nicht zugeben; darum können aber doch die geistigen Genüsse und Schmerzen, aus dem oben angegebenen Grunde, die stärkeren sein.

4) In Epikurs letztem Brief b. Diog. 22, wo er nach einer Beschreibung seiner schmerzhaften Krankheit fortfährt, ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.

nur das Formelle der grösseren Festigkeit und Stärke, was die geistige Lust oder Unlust auszeichnet. Epikur kann sich daher auch dem Zugeständniss nicht entziehen, dass wir keinen Grund hätten, die grob sinnlichen Genüsse zu verwerfen, wenn uns diese von der Furcht vor den höheren Mächten, vor dem Tod und vor Schmerzen zu befreien vermöchten [1]), und ebenso weiss er uns gegen den Schmerz nur mit dem Gedanken zu waffnen, dass die heftigsten Schmerzen nicht lange anhalten, die minder heftigen überwiegende Lust nicht ausschliessen [2]), so dass es also nicht eine der Sinnlichkeit sich entgegenstemmende geistige Kraft, sondern nur die richtige Berechnung der sinnlichen Zustände und Wirkungen ist, die uns den Sieg über den unmittelbaren Eindruck verschaffen soll.

Auf keinem anderen Wege lässt sich auch die Nothwendigkeit der Tugend im epikureischen System begründen. Epikur ist mit den strengsten Moralphilosophen darüber einig, dass die Tugend von der Glückseligkeit so wenig zu trennen sei, als diese von jener [3]), und auch Gegner müssen ihm das Zeugniss geben, seine Sittenlehre sei rein und ernst, und in ihren Ergebnissen der stoischen nicht entgegengesetzt [4]). Um so schroffer wi-

1) B. Diog. 142 (Cic. Fin. II, 7, 21).

2) B. Diog. 140. 133. Cic. Fin. I, 15, 49.

3) B. Diog. 140: ὀκ ἔϛιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τῶ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὀδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τῶ ἡδέως. Dasselbe §. 132. 138. Cic. Tusc. V, 9, 26. Fin. I. 16, 50. 19, 62. Sen. ep. 85, S. 317.

4) Sen. vit. be. c. 12, S. 91: *in ea quidem ipse sententia sum (invitis hoc nostris popularibus* — die Stoiker — *dicam) sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris tristia: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur, et quam nos virtuti legem dicimus eam ille dicit voluptati . . . itaque non dico, quod plerique nostrorum sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito.* ep. 33, 103: *apud me vero Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit.* So führt auch Seneca

derspricht sie ihr dagegen in ihrer Begründung. Da die Lust das einzige unbedingte Gut ist, so kann die Tugend nur bedingter Weise, als Mittel zur Lust, einen Werth haben[1]), oder wie diess auch ausgedrückt wird[2]), nicht die Tugend für sich genommen macht glücklich, sondern nur die Lust, welche aus ihr hervorgeht. Diese Lust selbst aber kann das epikureische System nicht in dem Bewusstsein der Pflichterfüllung oder des tugendhaften Handelns als solchem suchen, sondern nur in der Befreiung von Unruhe, Furcht und Gefahr, die sich aus der Tugend als ihre Folge ergiebt: die Weisheit und Einsicht trägt zu unserem Glück bei, weil sie uns von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode, von unmässigen Begierden und eiteln Wünschen frei macht, weil sie uns den Schmerz als etwas Untergeordnetes oder Vorübergehendes ertragen lehrt, weil sie uns den Weg zu einem heiteren und naturgemässen Leben zeigt[3]); die Besonnenheit, weil sie uns dasjenige Verhalten gegen Lust und Schmerz lehrt, bei dem uns die meisten Genüsse und die wenigsten Leiden zu Theil werden[4]); die Tapferkeit, weil sie uns befähigt, Furcht und Schmerzen

nicht selten Aussprüche Epikurs an, und ep. 6 S 15 nennt er den Metrodor, Hermachus, Polyänus *magnos viros*. Vgl. Cic. Fin. II, 25, 81.

1) Diog. 138: διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι οὐ δι' αὑτάς· ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν, καθά φησι καὶ Διογένης. Cic. Fin. I, 13, 42: *istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur? ut enim medicorum scientiam non ipsius artis sed bonae valetudinis causa probamus* u. s. w.: *sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur si nihil efficeret; nunc expetitur quod est tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.*

2) Sen. ep. 85, S. 317: *Epicurus quoque judicat, cum virtutem habeat beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas quae ex virtute est, non ipsa virtus.*

3) Diog. 132 f. Cic. Fin. I, 13, 43 f. 19, 62.

4) Cic. Fin. I, 13, 47.

zu überwinden[1]; die Gerechtigkeit, weil sie allein es uns möglich macht, ohne die Furcht vor Göttern und Menschen zu leben, die den Verbrecher nie verlässt[2]. Die Tugend ist dem Epikur nie Selbstzweck, sondern immer nur Mittel für den ausser ihr liegenden Zweck des glückseligen Lebens, aber sie ist ihm allerdings ein so sicheres und unentbehrliches Mittel, dass er sich weder die Tugend ohne Glückseligkeit zu denken weiss, noch die Glückseligkeit ohne Tugend.

Epikur glaubt desshalb auch von seinem Weisen ganz Aehnliches rühmen zu können, wie die Stoiker von dem ihrigen. Wie wir so eben gesehen haben, dass er ihm eine Herrschaft über den Schmerz zuschreibt, welche der stoischen Apathie in nichts nachsteht, so bemüht er sich überhaupt, sein Leben möglichst vollkommen und in sich befriedigt zu schildern. Ist er auch nicht frei von Affekten, und namentlich für die edleren Gemüthsbewegungen, wie die des Mitleids, empfänglich, so soll doch seine philosophische Thätigkeit nicht dadurch gestört werden[3], und verschmäht er auch den Genuss nicht, so ist er doch, wie wir bereits wissen, durchaus Herr über seine Begierden, und weiss diese durch den Gedanken so zu mässigen, dass sie nie einen schädlichen Einfluss auf sein Leben gewinnen können. Er allein hat ferner eine unerschütterliche Festigkeit der Ueberzeugung[4], er allein weiss das Richtige in der rechten Art zu thun: nur der Weise versteht dankbar zu sein, wie Metrodor sagt[5].

1) A. a. O. §. 49. Diog. 120: *τὴν δὲ ἀνδρείαν φύσει μὴ γίνεσθαι, λογισμῷ τε* [l. *δὲ*] *τε͂ συμφέροντος.*

2) Cic. Fin. I, 16, 50. Diog. 144. Plut. n. p. suav. vivi 6, 1. Lucr. V, 1153 ff.

3) Diog. 117. 118. 119.

4) Plut. adv. Col. 19, 2.

5) Diog. 118. Sen. ep. 81, S. 288. Doch wurde der stoische Satz von der Gleichheit der Tugenden und der Fehler auf epikureischer Seite verworfen; Diog. 120.

Ja er ist so erhaben über die gewöhnlichen Menschen, dass Epikur seinem Schüler verspricht, bei fleissiger Beachtung seiner Lehre werde er wie ein Gott unter den Sterblichen wandeln[1]), und das Schicksal hat so wenig Gewalt über ihn, dass auch unser Philosoph den Weisen unter allen Umständen glücklich preist[2]). Wenn endlich die Weisheit selbst an gewisse äussere Bedingungen geknüpft wird, wenn zugegeben wird, dass sich die Anlage zu derselben nicht in jedem Volk und in jedem Körper vorfindet[3]), so soll sie doch da, wo sie ist, ihres Bestandes schlechthin sicher sein, und auch die Zeit kann ihr nichts anhaben, denn theils ist die Weisheit, wie Epikur mit den Stoikern lehrt, unverlierbar[4]), theils wird von der Glückseligkeit des Weisen, gleichfalls stoisch gesagt, sie könne durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden, das zeitlich begrenzte Leben könne ebenso vollendet sein, wie wenn es unbegrenzt wäre[5]). So tritt hier, trotz der verschiedenen Grundlage und Richtung des Philosophirens, doch das gleiche Bestreben hervor, welches die nacharistotelische Philosophie überhaupt auszeichnet, das Bestreben, den Menschen frei auf sich selbst zu stellen, und in der Unendlichkeit seines denkenden Selbstbewusstseins von dem Aeusseren schlechthin unabhängig zu machen[6]).

1) B. Diog. 135 vgl. Plut. n. p. su. vivi 7, 3. Lucr. III, 323; vgl. die folg. Anm.

2) Cic. Fin. I. 19, 61. V, 27, 80: *semper beatum esse sapientem,* Stob. Serm. 17, 30. Sen. ep. 25, 82. Anderes s. o.

3) Diog. 117.

4) Diog. 117: *τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπαλλάττειν ἑκόντα.* Doch scheint der letztere Beisatz einen unfreiwilligen Verlust der Weisheit, etwa durch Wahnsinn offen zu lassen.

5) Diog. 126. 145. Cic. Fin. I, 19, 63.

6) Vgl. auch Epik. b. Sen. ep. 8, S. 20: *philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas* u. s. w. Aehnliche Aussprüche von Stoikern wurden früher angeführt.

Durch diese allgemeinen Grundsätze ist nun auch dem Einzelnen der epikureischen Lebensphilosophie seine Richtung vorgezeichnet. Epikur hat zwar seine Ansicht ohne Zweifel zu keiner systematischen Theorie der sittlichen Thätigkeiten und Zustände entwickelt, und andererseits sind uns wohl seine vereinzelten Aussprüche und Vorschriften nur sehr unvollständig überliefert; aber was uns davon bekannt ist, entspricht der Vorstellung, die wir uns nach jenen allgemeinen Ansichten bilden mussten. Epikurs Lebensregeln zielen alle dahin, den Menschen durch Mässigung seiner Begierden und Leidenschaften zur Glückseligkeit zu führen. Der Weise ist genügsam, denn er weiss, dass zur Befriedigung der natürlichen Begierden und zur Befreiung von Schmerzen nur Weniges nöthig ist, dass nur der eingebildete Reichthum keine Grenze kennt, der naturgemässe sich leicht erwerben lässt [1], dass die einfachste Nahrung den gleichen Genuss gewährt, wie die üppigste, unserer Ruhe und Gesundheit aber um Vieles zuträglicher ist [2], dass daher nicht Vermehrung des Besitzes, sondern Beschränkung der Begierden wahrhaft reich macht [3], und dass der, welcher sich mit Wenigem nicht zu begnügen weiss, sich mit nichts begnügen wird [4]. Er weiss mit Epikur von Wasser und Brod zu leben [5], und sich dabei Zeus an Glückseligkeit gleich zu achten [6]. Er flieht die Leidenschaften,

1) Diog. 144. 146. 130. Stob. Serm. 17, 23. Sen. ep. 16, S. 49. Lucr. II, 20 ff. III, 59 ff.

2) Diog. 130 f.

3) Stob. Serm. 17, 24. 37. Sen. ep. 21, 65. 14, 44; vgl. ep. 2, 6: *Honesta, inquit, res est laeta paupertas;* ep. 17, 52: *multis parasse divitias non finis miseriarum fiat, sed mutatio.*

4) Stob. Serm. 17, 30, vgl. Sen. ep. 9, 26: *si cui sua non videntur amplissima licet totius mundi dominus sit tamen miser est.*

5) Diog. 11. Stob. Serm. 17, 34. Cic. Tusc. V, 31, 89 und besonders Sen. ep. 18, 55.

6) Stob. Serm. 17, 30. Sen. ep. 25, 82, noch Weiteres s. o. Der

welche die Ruhe des Gemüths und das Glück des Lebens zerstören; er hält es für thöricht, mit Sorgen für die Zukunft die Gegenwart zu vergeuden, und den Mitteln zum Leben das Leben selbst zu opfern, das wir doch nur Einmal geniessen können [1]; er giebt sich keiner leidenschaftlichen Liebe und keiner verbotenen Ausschweifung hin [2]), er kümmert sich nicht um die Meinung der Menschen und geizt nicht nach Ruhm, denn er legt der Ehre und der Schande nur insofern ein Gewicht bei, wiefern sie reale Güter oder Uebel zur Folge haben [3]), er macht sich keine Sorge um das, was nach seinem Tode mit ihm vorgeht [4]), er beneidet Niemand um Güter, deren er selbst nicht achtet [5]). Wie der epikureische Weise über Schmerzen hinwegzukommen, wie er sich von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode zu befreien weiss, ist schon früher gezeigt worden, und ebenso wurde nachgewiesen, dass uns Epikur mit seinen Grundsätzen dieselbe Unabhängigkeit und Glückseligkeit zu verschaffen glaubt, wie die Stoiker mit den ihrigen. Aber während der Stoicismus diese Unabhängigkeit nur durch Unterdrückung der Sinnlichkeit zu gewinnen hofft, so genügt dem Epikureismus ihre Mässigung und Beschränkung: die Begierden sollen nicht ausgerottet, sondern nur in das richtige Verhältniss zu dem gesammten Lebenszweck und Lebens-

Vorwurf der Ueppigkeit, welcher Epikur und seinen Freunden von manchen Seiten gemacht wurde, bedarf, seit Gassendi (de vita et mor. Epic. S. 153 ff.) keiner Widerlegung mehr.

1) Epikur u. Metrodor b. Stob. Serm. 16, 28 20.

2) Diog. 118 und besonders Lucr. IV, 1057 ff. Gegen die Anschuldigung geschlechtlicher Ausschweifung vertheidigt den Epikur Gassendi a. a. O. 174 ff. Hier genügt es, auf Chrysipp b. Stob. Serm. 63, 31 zu verweisen. Die Sentenz, welche vor dem Geschlechtsgenuss überhaupt warnt, b. Diog. 118, lautet nach Form und Inhalt eher demokritisch, als epikureisch.

3) Diog. 120. 140. Cic. Tusc. II, 12, 28. Lucr. III, 1008 ff. 59 ff.

4) Diog. 118: οὐδὲ ταφῆς φροντιεῖν.

5) Lucr. III, 74 ff.

zustand, in das zur vollen Gemüthsruhe nothwendige Gleichgewicht gebracht werden. Epikur ist daher trotz seiner eigenen Einfachheit weit entfernt, einen reicheren Lebensgenuss unter allen Umständen zu verwerfen: der Weise wird nicht als Cyniker oder als Bettler leben[1]), er wird die Sorge für Erwerb nicht vernachlässigen, und nur den Erwerb durch Unterricht jedem andern vorziehen[2]), er wird den Schmuck der Kunst nicht verschmähen, wiewohl er sich zu trösten weiss, wenn er ihn entbehren muss[3]), er wird die Genügsamkeit überhaupt nicht darin suchen, dass er Weniges gebraucht, sondern darin, dass er Weniges bedarf, und eben diese Bedürfnisslosigkeit ist es, die auch dem üppigeren Genuss erst seine Würze giebt[4]). Nicht anders verhält er sich auch zum Tode; er fürchtet ihn nicht, ja er sucht ihn, wenn ihm kein anderer Weg offen steht, um unerträglichen Leiden zu entgehen; aber dieser Fall wird nicht leicht eintreten, weil er auch unter körperlichen Schmerzen glücklich zu sein gelernt hat: die stoische Empfehlung des Selbstmords findet bei Epikur keinen Anklang[5]).

1) Diog. 119.

2) Diog. 120: *κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τῦ μέλλοντος.* 121: *χρηματίσεσθαί τε ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίας ἀπορήσαντα.* Das *μόνης* möchte aber doch die im Text angedeutete Beschränkung verlangen.

3) Diog. 121: *εἰκόνας τε ἀναθήσειν εἰ ἔχοι· ἀδιαφόρως ἕξειν ἂν μὴ σχοίη.*

4) Epik. b. Diog. 130: *καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν ὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιϛα πολυτελείας ἀπολαύϋσιν οἱ ἥκιϛα αὐτῆς δεόμενοι.*

5) Der Epikureer b. Cic. Fin. I, 15, 49: *si tolerabiles sint [dolores] feramus, sin minus aequo animo e vita cum ea non placeat tanquam e theatro exeamus.* Epikur b. Sen. ep. 12, 34: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.* Dagegen ep. 24, 80: *objurgat Epicurus non minus eos qui mortem*

So vollständig aber der Weise sich selbst genügen mag, so wenig will ihn doch Epikur von der Verbindung mit Anderen losreissen. Zwar konnte er jene natürliche Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen, welche die Stoiker annahmen, nicht zugeben[1]), aber doch weiss auch er sich ein menschliches Leben nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu denken. Nur dass er nicht allen Formen des Gemeinlebens den gleichen Werth zuerkennt. Den geringsten Reiz hat für ihn der Staat und die bürgerliche Gesellschaft. Der Zweck dieser Verbindung ist nach Epikur nur der äusserliche der Sicherheit: das Recht ist ursprünglich nur ein Vertrag zur gegenseitigen Sicherung[2]), die Gesetze sind, wie diess auch ausgedrückt wird, um der Weisen willen gemacht, nicht damit diese kein Unrecht thun, sondern damit sie kein Unrecht leiden möchten[3]). Recht und Gesetz ist aus diesem Grunde nicht an und für sich, sondern nur um eines Andern willen verbindlich, die Ungerechtigkeit nicht an und für sich, sondern nur desshalb zu verwerfen, weil der Verbrecher von der Furcht vor Entdeckung und Strafe nie schlechthin frei wird[4]). Ebensowenig giebt es ein durchaus allgemeines und unumstössliches Recht, sondern in einem Rechtsverhältniss stehen wir theils überhaupt nur zu den Wesen und zu den Völkern, welche in den Sicherheitsvertrag einzutreten befä-

concupiscunt quam eos qui timent et ait: ridiculum est currere ad mortem taedio vitae cum genere vitae ut currendum esset ad mortem effeceris u. s. w. Diog. 119: *καὶ πηρωθεὶς τὰς ὄψεις μεθέξειν αὐτὸν τȣ̃ βίȣ.*

1) Epikt. Diss. II, 20, 6: *Ἐπίκȣρος ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλȣς* u. s. w.

2) Diog. 150. 154. Ausführlich beschreibt Lucrez V, 1107 ff. aus diesem Gesichtspunkt die Entstehung der Staaten.

3) Stob. Serm. 43, 139.

4) Diog. 150. 151. Lucr. V, 1150 ff. Sen. ep. 97, 6. Plut. adv. Col. 34.

higt und gewillt waren, theils kann die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses, die das positive Recht bildet, bei Verschiedenen verschieden sein, und mit den Umständen wechseln: was als zweckmässig zur gegenseitigen Sicherung erkannt wird, muss für Recht gelten, und wenn sich ein Gesetz unzweckmässig zeigt, so ist es auch nicht mehr verbindlich[1]). Der Weise wird sich daher nur in dem Fall und nur insoweit an der politischen Thätigkeit bethätigen, als diess zu seiner Sicherheit nothwendig ist: die Herrschergewalt ist ein Gut, sofern sie uns vor Verletzung sicherstellt, wer sie dagegen anstrebt, ohne diesen Zweck dadurch zu erreichen, der handelt thöricht[2]). Und da nun in der Regel der Privatmann viel ruhiger und höher lebt, als der Staatsmann, so war es natürlich, dass die Epikureer von den Staatsgeschäften abmahnten, welche ihrer Meinung nach der eigentlichen Bestimmung des Menschen, der Weisheit und Glückseligkeit, nur im Weg ständen[3]). Ihr Wahlspruch ist das *λάθε βιώσας*[4]), als das wünschenswertheste Lebensloos erscheint ihnen der goldene Mittelstand[5]), und nur in dem Fall rathen sie zur Betheiligung an Staatsgeschäften, wenn besondere Umstände diess nothwendig machen[6]), oder wenn Jemand eine so unruhige Natur hat, dass er es in der Unthätigkeit des Privatlebens nicht aushält[7]), wogegen sie sonst von der Unmöglichkeit, der

1) Diog. 150—153.

2) Diog. 140 f.

3) Plut. adv. Col. 31. 33, 4 f. n. p. suav. vivi 16, 9. Epiktet Diss. I, 23, 6.

4) Plut. *de latenter vivendo* vgl. namentlich c. 4.

5) Metrodor b. Stob. Serm. 45, 26: *ἐν πόλει μήτε ὡς λέων ἀναστρέφου μήτε ὡς κώνωψ, τὸ μὲν γὰρ ἐκπατεῖται τὸ δὲ καιροφυλακεῖται.*

6) Sen. de ot. sap. 30, sehr treffend: *Epicurus ait: non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit. Zenon ait: accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit.*

7) Plut. tranqu. an. c. 2.

Menge zu gefallen, viel zu fest überzeugt sind, um auch nur den Versuch zu wagen[1]). Aus demselben Grunde sind die Epikureer Lobredner der Monarchie[2]), und erlauben ihrem Weisen, Fürsten den Hof zu machen[3]); wie der strengen und kräftigen Sittenlehre des Stoicismus jene unbeugsame republikanische Gesinnung entsprach, die wir namentlich in Rom so oft mit stoischer Philosophie verknüpft finden, so war es umgekehrt dem weichen und furchtsamen Geist des Epikureismus gemäss, den Schutz der monarchischen Verfassung aufzusuchen; wo das Staatsleben ursprünglich auf die Furcht vor Verletzung begründet wird, da kann folgerichtig nur die möglichste Verstärkung der Gewalt angestrebt werden, welcher die Sorge für die allgemeine Sicherheit übertragen ist[4]).

Mit dem Staat hätte Epikur nach Einer Angabe auch das Familienleben verworfen[5]). Diess ist jedoch wahrscheinlich eine Uebertreibung, und was er wirklich gesagt hat, ist nur, dass sich der Weise der Ehe und Kinderzeugung enthalten solle, wenn sie zu viele Störungen für ihn mit sich bringen[6]). Ebenso ist ganz glaublich,

1) Epikur b. Sen. ep. 29, 93: *nunquam volui populo placere, nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio.* Aehnliche Aussprüche von Stoikern wurden früher angeführt.

2) B. Diog. 140: *ἕνεκα τοῦ θαῤῥεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἐστὶ κατὰ φύσιν ἀρχὴ καὶ βασιλεία ἀγαθὸν ἐξ ὧν ποτε τοῦτό τις οἷός τ' ᾖ παρασκευάζεσθαι.*

3) Diog. 121: *καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν.*

4) Eine lehrreiche Parallele zum Epikureismus bietet in dieser Beziehung Thomas Hobbes.

5) Epikt. Diss. I, 23, 3 (gegen Epikur): *διατί ἀποσυμβουλεύεις τῷ σοφῷ τεκνοτροφεῖν; τί φοβῇ μὴ διὰ ταῦτα εἰς λύπας ἐμπέσῃ;* II, 20, 20: *Ἐπίκουρος τὰ μὲν ἀνδρὸς πάντ' ἀπεκόψατο καὶ τὰ οἰκοδεσπότου καὶ φίλου.* Schon dieser letztere Beisatz beweist aber, wie vorsichtig diese Angaben aufzunehmen sind.

6) Diog. 119: *καὶ μὴν καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφὸν, ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς διαπορίαις καὶ ἐν ταῖς περὶ φύσεως. κατὰ*

dass er die Liebe der Eltern zu den Kindern für kein dem Menschen angeborenes Gefühl gelten lassen wollte [1]; diess ist aber nur eine einfache Folge seines Sensualismus, welche ihn durchaus nicht nöthigte, die elterliche Liebe selbst aufzugeben; von ihm selbst wird bezeugt, dass ihm gerade die Familiengefühle nichts weniger als fremd waren [2].

Als die höchste Form des menschlichen Gemeinlebens betrachtet aber Epikur die Freundschaft, und auch diess ist bezeichnend für ein System, welches von der atomistischen Betrachtung des Individuums ausgeht; ein solches wird folgerichtig auf die freigewählte, nach der Individualität und der individuellen Neigung gebildete Verbindung mit Andern grösseren Werth legen, als auf diejenige, worin sich der Mensch vor aller Wahl als Glied eines natürlichen oder geschichtlichen Ganzen gesetzt und bestimmt findet. Auch die Freundschaft kann hier freilich nur sehr äusserlich, mittelst der Reflexion auf ihren Nutzen, begründet werden [3]; indessen wird im weiteren Verlaufe so von ihr gesprochen, dass dieser

περίϛασιν δέ ποτε βίϰ ϰ γαμήσειν. Auch Lucr. V, 1009 ff. erkennt den Werth der Ehe an.

1) Plut. adv. Col. 27, 6. Epiktet Diss. I, 23, 3.

2) Diog. 10: *ἥ τε πρὸς τϰς γονέας εὐχαριϛία καὶ ἡ πρὸς τϰς ἀδελφϰς εὐποιΐα.* Diog. selbst verweist hiefür auf Epikurs Testament, ebd. 18.

3) Diog. 120: *καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας* [*γίνεσθαι*]. Epik. ebd. 148: *καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις* (?) *ἀσφάλειαν φιλίας μάλιϛα κτήσει δεῖ νομίζειν συντελεμένην.* Sen. ep. 9, 23: der Weise braucht einen Freund *non ad hoc quod Epicurus dicebat in hac ipsa epistola* (ein Brief, worin die cynische Selbstgenügsamkeit Stilpo's getadelt war), *ut habeat, qui sibi aegro assideat, succurrat in vincula conjecto vel inopi: sed ut habeat aliquem,* wie Sen. schön sagt, *cui ipse aegro assideat, quem ipsum circumventum hostili custodia liberet.* Cic. Fin. I, 20, 67: *cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare.*

wissenschaftliche Mangel auf ihre ethische Auffassung keinen Einfluss gewinnt. War es auch nur ein Theil der Schule, und offenbar nicht der consequentere, welcher behauptete, die Freundschaft werde zwar zunächst um des eigenen Nutzens und Vergnügens willen gesucht, sie gehe aber in der Folge in eine uneigennützige Liebe über[1]; ist ebenso die Annahme eines stillschweigenden Vertrags unter den Weisen, kraft dessen sie einander nicht weniger, als sich selbst, lieben, augenscheinlich nur ein Nothbehelf[2], so waren die Epikureer doch der Meinung, dass sich auch mit ihrer eudämonistischen Ableitung der Freundschaft die höchste Werthschätzung derselben vertrage. Denn die freundschaftliche Verbindung mit Andern gewähre ein so angenehmes Gefühl der Sicherheit, dass sie die höchsten Genüsse in ihrem Gefolge habe; und da nun diese Verbindung nur dann Bestand haben könne, wenn die Freunde einander ebensosehr lieben, als sich selbst, so sei die Gleichheit der Freundesliebe und der Selbstliebe durch die letztere selbst gefordert[3]. Auch diese Deduktion lautet gezwungen genug; es ist aber auch unverkennbar, dass es nicht diese Reflexionen sind, durch die Epikurs Ansicht über den Werth der Freundschaft bestimmt wird, dass diese vielmehr allen jenen Nothstützen des Systems vorangeht. Wie sehr auch Epikur das Individuum theoretisch isoliren mochte, so war doch die Individualität selbst in's Element der Allgemeinheit erhoben, sofern nicht der sinnliche Genuss, sondern die Sicherheit des gebildeten Bewusstseins der höchste Zweck sein sollte, denn diese Sicherheit der Bildung erlangt der Mensch eben nur, wenn er von den einzelnen Zuständen und Empfindungen auf das allgemeine Wesen der Dinge und sein eigenes

1) Cic. Fin. I, 20, 69.
2) Ebd. 70.
3) Ebd. 67.

allgemeines Wesen zurückgeht. Ebendamit war aber auch die gegenseitige Verbindung der gebildeten Individuen gefordert, denn wir können nicht auf das Wesen der menschlichen Natur reflektiren, ohne dieselbe Natur auch in Anderen aufzusuchen und anzuerkennen; und da nun auf diesem Standpunkt Alles auf die Empfindung zurückgeführt wird, so musste diese Verbindung wesentlich den pathologischen Charakter einer Verknüpfung durch Neigung annehmen; in dem freundschaftlichen Verkehr mit Gleichgesinnten erweitert sich die epikureische Individualität zur Allgemeinheit, sie hat ihm nicht blos jene Sicherung der äusseren Existenz, von der Epikur zunächst allein redet, sondern vor Allem die Sicherheit des Selbstbewusstseins zu verdanken, das in seinem weichen gefühligen Wesen der Anlehnung an Andere bedarf, und in ihren Reden und Empfindungen die Bestätigung der seinigen suchen muss[1]. Epikur äussert sich daher über den Werth und die Nothwendigkeit der Freundschaft in einer Weise, die weit über seine eudämonistische Ableitung derselben hinausgeht. Die Freundschaft ist ihm weit das höchste von allen Lebensgütern[2], mit wem wir essen und trinken, ist ungleich wichtiger, als was wir essen und trinken[3]; nöthigenfalls selbst die grössten Schmerzen oder den Tod für den Freund zu erdulden,

1) Eben dieses Bedürfniss spricht sich auch in dem Rath aus, den Epikur ertheilt (b. Sen. ep. 11, 30 f. ep. 25, 82), dass sich Jeder irgend einen ausgezeichneten Mann (s. z. s. als Schutzheiligen) wählen solle, den er sich immer vorhalte, um gleichsam unter seiner Aufsicht zu leben. Der Einzelne bedarf einer fremden Persönlichkeit zu seiner moralischen Unterstützung.

2) B. Diog. 148: *ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.* Wenn wir b. Diog. 120 lesen: *φίλον τε οὐδένα κτήσεσθαι* [*τὸν σοφὸν*], so muss hier entweder der Text verdorben sein, oder Diog. hat seinen Meister auf's Unbegreiflichste missverstanden.

3) B. Sen. ep. 29, 59.

wird der Weise kein Bedenken tragen [1]. Dass auch das Verhalten Epikurs und seiner Schule diesen Grundsätzen entsprach, ist anerkannt [2], und lässt sich auch in dem Verhältniss Epikurs zu seinen Freunden eine geschmacklose Süsslichkeit und eine Neigung zu gegenseitiger weichlicher Bewunderung nicht verkennen [3], so haben wir doch keinen Grund, desshalb die Reinheit seiner Gesinnung zu verdächtigen. Schon die Eine schöne Aeusserung über die Gütergemeinschaft [4] kann beweisen, wie edel Epikur das Freundesverhältniss auffasste.

Auch sonst wird nicht blos Epikur selbst ein milder, wohlwollender und menschenfreundlicher Sinn nachgerühmt [5], sondern das gleiche Gepräge trägt seine Lehre, wenn sie der stoischen Unerbittlichkeit die Pflicht des Mitleids und der Versöhnlichkeit [6] entgegenstellt, dem

1) Plut. adv. Col. 8, 7. Diog. 121. Dass dieser Satz nicht aus wahrer Gesinnung hervorgegangen sei (Ritter III, 474) ist eine Vermuthung, die alle Berichte über Epikurs Verhältniss zu seinen Freunden durchaus ungerecht erscheinen lassen. Nur dass er inconsequent sei, könnte man sagen; indessen wird sich auch dieses nach dem oben Ausgeführten nur theilweise behaupten lassen.

2) Der Epikureer b. Cic. Fin. I, 20, 65: *at vero Epicurus una in domo et ea quidem angusta quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientes tenuit amicorum greges, quod fit etiam nunc ab Epicureis.* Ebd. II, 25, 80 f.

3) Beispiele b. Diog. 5. Plut. n. p. suav. vivi 15, 5. 8. 16, 3. adv. Col. 17, 5. 29, 2. 33, 2.

4) Diog. 11: *τόν τε Ἐπίκȣρον μὴ ἀξιȣ̃ν εἰς τὸ κοινὸν κατατίθεσθαι τὰς ȣ̓σίας καθάπερ τὸν Πυθαγόραν κοινὰ τὰ τω̃ν φίλων λέγοντα. ἀπιςȣ́ντων γὰρ εἶναι τὸ τοιȣ̃τον· εἰ δ' ἀπίςων ȣ̓δὲ φίλων.*

5) Nicht blos Diogenes (9 f.) rühmt von ihm sein unübertreffliches Wohlwollen gegen Jedermann, seine Milde gegen seine Sklaven, von denen mehrere seine Schüler und Freunde waren, seine allmeine Menschenfreundlichkeit: auch Cicero nennt ihn Tusc. II, 19, 44 *vir optimus* und Fin. II, 25, 80: *bonum virum et comem et humanum.*

6) Diog. 118: *ȣ̓́τε κολάσειν οἰκέτας ἐλεήσειν μέντοι, καὶ συγγνώμην τινὶ ἕξειν τω̃ν σπȣδαίων.* 121: *ἐπιχαρίσεσθαί τινι ἐπὶ τῳ̃ διορθώματι.*

Egoismus ihrer eigenen Theorie den Grundsatz [1]), dass es höheren Genuss gewähre, Wohlthaten zu erweisen, als Wohlthaten zu empfangen; und fehlt es uns auch an einer grösseren Anzahl von Einzelaussprüchen in dieser Richtung, so bürgt uns doch der ganze Charakter seiner Schule für den humanen und freundlichen Geist seiner Ethik [2]). Gerade hierin möchten wir auch ihre geschichtliche Bedeutung hauptsächlich suchen: durch ihren Eudämonismus hat sie unstreitig vielfach geschadet, und die Verweichlichung der klassischen Völker theils beurkundet, theils befördert, aber indem sie den Menschen von der Aussenwelt in sich selbst zurückführte, und in der schönen Menschlichkeit eines in sich befriedigten, gebildeten Gemüths das höchste Glück suchen lehrte, so hat sie in ihrer weicheren Weise so gut, wie der Stoicismus in seiner strengern, zur Entwicklung und Verbreitung einer freien und universellen Sittlichkeit beigetragen.

§. 40.

Ueber das Ganze der epikureischen Philosophie und ihre geschichtliche Stellung.

Man hat der epikureischen Philosophie nicht selten den Vorwurf gemacht, dass es ihr an innerem Zusammenhang und Consequenz fehle. Dieser Vorwurf ist auch nicht ohne Berechtigung. Wenn wir mit der Forderung

1) Plut. n. p. su. vivi 15, 4 (ähnlich c. princ. philos. 3, 2) *αὐτοὶ δὲ δή που λέγουσιν ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν.* Vgl. das Wort Jesu Apg. 20, 35.

2) Cic. Fin. II, 25, 81: *et ipse bonus vir fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt, et in amicitiis fideles et in omni vita constantes et graves nec voluptate sed officio consilia moderantes.* Ganz besonders möchten wir aber für das Obige auf Horaz verweisen, von dem Steinhart a. a. O. S. 470 mit Recht sagt: »Findet sich wohl bei irgend einem Dichter des Alterthums mehr wahrhafte Humanität und richtiger sittlicher Takt, als, namentlich in den Episteln, bei dem so sehr zu Epikur hinneigenden Horatius«?

einer durchgängigen wissenschaftlichen Begründung und einer strengen theoretischen Folgerichtigkeit in der Ausführung an diese Philosophie herantreten, so werden wir uns von derselben vielfach unbefriedigt finden müssen. Es ist nicht schwer, Epikur die Widersprüche nachzuweisen, in die er sich verwickelt, wenn er den Sinnen allein und unbedingt vertrauen will, und doch über die sinnliche Erscheinung auf die verborgenen Gründe der Dinge zurückgeht, wenn er die logischen Formen und Gesetze verachtet, und doch sein ganzes System auf Schlüsse aus dem Gegebenen gründet, wenn er alle unsere Wahrnehmungen für wahr, aber einen Theil der Eigenschaften, welche sie uns an den Dingen zeigen, für blos relativ hält, wenn er nur die physischen Ursachen und Gesetze anerkennen will, und alle willkührlichen und eingebildeten Wirkungen zurückweist, während er selbst in seiner Lehre von der Abweichung der Atome und vom menschlichen Willen die unerklärliche Willkühr selbst zum Gesetz macht, wenn er alle Lust und Unlust auf die körperlichen Empfindungen zurückführt, und doch die geistigen Zustände für das Höhere und Wichtigere erklärt, wenn er aus dem Princip der Selbstsucht Vorschriften der Humanität, der Gerechtigkeit, der Liebe, der Freundestreue, selbst der Aufopferung ableitet. Nur vergesse man nicht, dass auch die Stoiker, denen man doch Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens nicht absprechen kann, in ähnliche Widersprüche gerathen, dass auch sie ein System des Rationalismus auf sensualistischem Grund aufführen, eine idealistische Moral auf eine materialistische Metaphysik bauen, das allgemeine Gesetz und die Vernunft für das allein Bestimmende und dabei doch die Körperwelt für das allein Wirkliche ausgeben, eine rigoristische Tugendlehre aus dem Selbsterhaltungstrieb ableiten u. s. w., ihres widerspruchsvollen Verhältnisses zur positiven Religion nicht zu gedenken. Würden wir

nun den Stoikern Unrecht zu thun glauben, wenn wir wegen dieser wissenschaftlichen Mängel und Widersprüche die Einheit und den inneren Zusammenhang ihres Systems läugnen wollten, so fordert die Gerechtigkeit, dass wir auch den Epikureismus, dessen Mängel in dieser Beziehung vielleicht noch augenfälliger, aber doch wesentlich gleicher Art sind, nicht sofort verurtheilen, sondern ihm erst zu seiner Vertheidigung das Wort gönnen. Diese wird aber davon ausgehen müssen, dass es überhaupt nicht reine wissenschaftliche Gesichtspunkte sind, durch welche die Ausführung des epikureischen Systems bestimmt ist. Epikur sucht in der Philosophie eine Anleitung zur Glückseligkeit, ein System der Lebensweisheit. Alles Wissen hat für ihn nur insoweit einen Werth, wiefern es diesem Zweck dient, und die gleiche Zweckbeziehung ist es, von welcher auch die Richtung und das Ergebniss seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abhängt. Haben wir nun schon bei den Stoikern gesehen, wie aus ihrer einseitig praktischen Fassung der philosophischen Aufgabe die Hintansetzung der Logik und der Physik gegen die Ethik, die Anlehnung an eine ältere physikalische Theorie, der sensualistische Dogmatismus und die materialistische Metaphysik ihres Systems hervorgieng, so mussten alle diese Folgerungen bei Epikur um so schroffer heraustreten, da er die Glückseligkeit nicht mit den Stoikern in der Unterordnung unter das allgemeine Gesetz, sondern nur in der individuellen Befriedigung, oder der Lust, suchte. Für ihn hatte die Erkenntniss der allgemeinen Gesetze nicht den gleichen Werth, wie für jene, er hatte daher auch nicht dasselbe Bedürfniss einer logischen Technik, und konnte weit ausschliesslicher bei der sinnlichen Empfindung als der alleinigen und unfehlbaren Quelle alles Wissens stehen bleiben; er brauchte ebensowenig vom nakten Materialismus zu einer Ansicht fortzugehen, welche die Materie selbst beseelte, und zur

Trägerin der Vernunft machte; je ausschliesslicher vielmehr Alles auf rein mechanische Ursachen zurückgeführt war, um so vollständiger mochte er das Individuum mit seinem Streben nach Glückseligkeit von allen transcendenten Mächten befreit und rein auf sich selbst und seine natürlichen Kräfte gestellt glauben; und da nun keines der älteren Systeme diesen Standpunkt der mechanischen Naturerklärung so rein durchgeführt hatte, wie das atomistische, da eben dieses den epikureischen Ansichten über den absoluten Werth des Individuums die stärksten metaphysischen Stützen bot, so war es ganz natürlich, wenn sich Epikur ebenso eng an Demokrit anschloss, als die Stoiker an Heraklit, nur dass ihn das praktische Interesse der individuellen Freiheit bestimmte, durch seine Vorstellung von der Abweichung der Atome die Consequenz der demokritischen Naturlehre zu zerstören. Wie sich aus dem Princip des Eudämonismus die unterscheidenden Bestimmungen der epikureischen Ethik, in ihrem Gegensatz gegen die stoische, entwickelten, braucht hier kaum angedeutet zu werden. Weil aber die Glückseligkeit von Epikur nicht in dem sinnlichen Genuss als solchem, sondern in der Schmerzlosigkeit, der Ruhe und Heiterkeit des Gemüths gesucht wurde, so erhielt seine Sittenlehre, trotz ihres Eudämonismus, doch wieder jenen edleren Charakter, den wir in ihren Bestimmungen über das Verhalten des Weisen zu körperlichen Schmerzen und Begierden, zu Armuth und Reichthum, Leben und Tod, in der milden Humanität der epikureischen Schule, in ihrem warmen und ausgebildeten Sinn für Freundschaft nachgewiesen haben, und eben diese Eigenthümlichkeit musste auch auf die Physik zurückwirken, und Epikur zu einer eingehenderen Beschäftigung mit derselben veranlassen; denn so wenig die Naturforschung als solche für ihn ein Interesse hat, so kann er sie doch desshalb nicht entbehren, weil die Gemüthsruhe ohne die Kennt-

niss der natürlichen Ursachen, und ohne die Befreiung von dem religiösen Aberglauben nicht zu gewinnen ist. So zieht sich durch das epikureische System, trotz seiner wissenschaftlichen Lücken und Widersprüche, doch ein fest ausgeprägter Standpunkt hindurch, alle seine wesentlichen Bestimmungen dienen demselben letzten Zwecke, und mögen wir auch die folgerichtige Entwicklung einer theoretischen Weltansicht in ihm vermissen, so fehlt es ihm doch keineswegs an derjenigen Consequenz, welche aus der durchgeführten Beziehung des Einzelnen auf ein bestimmtes praktisches Ziel hervorgeht.

Wollen wir nun den Epikureismus in einen grösseren geschichtlichen Zusammenhang einreihen, so zieht zunächst sein Verhältniss zum Stoicismus unsere Aufmerksamkeit auf sich. Der Gegensatz der beiden Schulen liegt auf der Hand, und ist auch von uns an allen bezeichnenden Punkten hinreichend bemerkt worden. Nichts desto weniger haben sich beide in so vielen Beziehungen verwandt gezeigt, dass wir sie durchaus nur als zusammengehörige Glieder Einer Reihe, und ihre Differenz nur als einen Gegensatz innerhalb derselben Hauptrichtung betrachten können. Beide begegnen sich zunächst schon in dem allgemeinen Charakter ihres Philosophirens, bei beiden überwiegt das praktische Interesse über das theoretische, beide behandeln die Physik und die Logik als blosse Hülfswissenschaften der Ethik, und die Physik insbesondere vorherrschend aus dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für die Religion, beide legen aber dabei der Physik weit höhere Wichtigkeit bei, als der Logik, und wenn die epikureische Vernachlässigung der logischen Technik stark genug gegen den Fleiss absticht, womit sich die Stoiker ihrer Bearbeitung unterzogen haben, so treffen doch beide Parteien darin wieder zusammen, dass sie nur in der Untersuchung über das Kriterium grössere Selbständigkeit an den Tag legen. Dieses selbst wird

von beiden sensualistisch gefasst, und beide haben hiezu, allen Anzeichen nach, die gleichen Gründe: ihr Sensualismus ist eine Folge ihres einseitig praktischen Standpunkts. So wird auch die Skepsis von beiden Seiten gleichmässig mittelst des praktischen Postulats widerlegt, dass ein Wissen möglich sein müsse, weil sonst keine Sicherheit des Handelns möglich wäre. Selbst darin gehen beide noch zusammen, dass sie nicht bei der sinnlichen Erscheinung, als solcher, stehen bleiben wollen, wenn gleich Epikur mit der stoischen Ansicht über den Vorzug der begrifflichen Erkenntniss vor der sinnlichen so wenig, als mit der logischen Analyse der Denkformen einverstanden ist. Dass sich mit dem Sensualismus sowohl im stoischen als im epikureischen System ein entschiedener Materialismus verknüpft, wird man natürlich finden, merkwürdig ist aber, dass dieser Materialismus von beiden auch durch die gleiche, ihrem praktischen Standpunkt entsprechende [1]) Definition des Körpers begründet wird. In der näheren Bestimmung und Ausführung dieses Standpunkts gehen nun allerdings beide fast noch weiter auseinander, als die zwei älteren Physiker, deren Führung sie sich anvertraut haben, und es kommt namentlich in dem Gegensatz zwischen der stoischen Teleologie und der mechanischen Physik Epikurs, zwischen dem fatalistischen Pantheismus auf der einen, dem deistischen Atomismus und Indeterminismus auf der andern Seite, zwischen der spekulativen Orthodoxie der Stoiker und der irreligiösen Aufklärung der Epikureer, der ganze Abstand beider Schulen von einander zum Vorschein. Dafür begegnen sie sich aber in dem Theile der Physik, welcher für die Ethik der wichtigste ist, in der Anthropologie, wieder darin, dass beide die Seele für eine feuer-

1) M. vgl. hierüber, was §. 33. über den stoischen Materialismus bemerkt wurde.

und luftartige Substanz halten, und selbst der von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib hergenommene Beweis für diese Ansicht ist beiden gemeinsam, ebenso unterscheiden aber auch beide zwischen den höheren und den niedrigeren Bestandtheilen der Seele, und auch die Epikureer führen unter dieser Form die Vorstellung von der Erhabenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit und den Glauben an die himmlische Abkunft der Seele in die Psychologie ein. Der Schauplatz des lebhaftesten Kampfes zwischen beiden Schulen ist die Ethik, aber doch stehen sie sich auch in dieser viel näher, als man auf den ersten Anblick glauben sollte. Zunächst freilich scheint es, ein schrofferer Gegensatz lasse sich gar nicht denken, als das epikureische Princip der Lust, und das stoische der Tugend, und es ist auch ganz wahr, beide stehen sich diametral entgegen. Nichts destoweniger handelt es sich nicht blos im Allgemeinen bei beiden um dasselbe, um die Glückseligkeit des Subjekts, sondern auch die Bedingungen der Glückseligkeit werden von beiden in verwandtem Geiste bestimmt. Nach Zeno ist die Tugend das höchste und einzige Gut, nach Epikur ist es die Lust; aber indem jener die Tugend wesentlich in der Zurückziehung aus der Sinnlichkeit oder der Apathie, und dieser die Lust in der Gemüthsruhe oder der Ataraxie sucht, so stimmen beide darin überein, dass der Mensch eine unbedingte und bleibende Befriedigung nur dann finde, wenn er durch sein Wissen zur Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins und zur Unabhängigkeit von allen äusseren Reizen und Schicksalen gelangt ist. Es ist die gleiche Unendlichkeit der auf sich selbst und auf die abstrakte Allgemeinheit des Bewusstseins beschränkten Subjektivität, welche beiden Systemen als gemeinsame Voraussetzung zu Grunde liegt, und beide haben diesen Gedanken unter derselben Form, an dem Ideal des Weisen, und grossentheils mit den glei-

chen Zügen ausgeführt; denn auch der epikureische Weise ist, wie wir gesehen haben, über Schmerz und Bedürfniss erhaben, auch er erfreut sich einer unverlierbaren Vortrefflichkeit, auch er wandelt wie ein Gott an Einsicht und Glückseligkeit unter den Menschen. Selbst die verschiedene Würdigung der Lust und der Tugend gleicht sich im weitern Verlaufe wenigstens theilweise aus, wenn wir sehen, dass weder die Stoiker die Glückseligkeit von der Tugend, noch die Epikureer die Tugend von der Glückseligkeit zu trennen wissen. Wenn endlich beide Systeme zwar eine gemeinnützige Thätigkeit empfehlen, aber zum Staatsleben kein rechtes Herz zu fassen wissen, so mag immerhin die Anerkennung einer natürlichen Gemeinschaft unter den Menschen, das positivere Verhältniss zu Staat und Familie, der grundsätzlich ausgesprochene Kosmopolitismus die Stoiker, die Pflege der Freundschaft und die menschenfreundliche Milde ihrer Moral die Epikureer auszeichnen: neben diesen Eigenthümlichkeiten lässt sich aber doch das Gemeinsame nicht verkennen, dass beide den politischen Charakter der antiken Sittlichkeit aufgeben, und sich mit ihrem tiefsten Interesse vom öffentlichen Leben abwenden, um dafür in dem reinen Verhältniss des Menschen zum Menschen die Grundlage für einen moralischen Universalismus zu gewinnen. Das Gesammtgewicht aller dieser verwandtschaftlichen Züge ist gewiss bedeutend genug, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass der Stoicismus und der Epikureismus trotz ihres tiefgreifenden Gegensatzes doch wesentlich auf dem gleichen Boden stehen, und dass ihr Gegensatz selbst nur desshalb so scharf gespannt ist, weil es ein und dasselbe Princip ist, in dessen verschiedene Seiten sie sich theilen. Beiden ist die abstrakte Subjektivität, das zur Allgemeinheit gebildete Selbstbewusstsein das Höchste, und nicht blos die sinnlichen Zustände, sondern auch die wissenschaftliche Erkenntniss des Objekts und die Darstel-

lung der sittlichen Idee in einem äusseren Gemeinwesen haben jenem gegenüber nur untergeordnete Bedeutung; in diesem Selbstbewusstsein besteht die Glückseligkeit; die Erzeugung desselben im Menschen ist der Zweck der Philosophie, und nur weil und wiefern es diesem Zweck dient, hat das objektive Wissen einen Werth. Was die beiden Schulen trennt ist nur die Ansicht über die Bedingungen, unter denen jene Sicherheit des Selbstbewusstseins gewonnen wird: während sie die Stoiker durch die absolute Unterordnung des Einzelnen unter das Gesetz des Ganzen zu erreichen hoffen, sind die Epikureer umgekehrt der Meinung, der Mensch könne nur dann befriedigt in sich selbst sein, wenn er durch nichts ausser ihm Liegendes beschränkt wird, die Befreiung des individuellen Lebens von aller Abhängigkeit und allen Störungen sei die erste Bedingung der Glückseligkeit; jene erklären daher die Tugend, diese das individuelle Wohlbefinden, oder die Lust, für das höchste Gut. Indem aber die Lust selbst von den Epikureern nur negativ, als Schmerzlosigkeit gefasst, und auf das Ganze des menschlichen Lebens bezogen wird, so erscheint sie ihnen wesentlich bedingt durch die Mässigung der Begierden, durch die Gleichgültigkeit gegen äussere Uebel und sinnliche Zustände, durch die Einsicht und das der Einsicht entsprechende Handeln, mit Einem Wort durch die Tugend und Weisheit, und so kommen sie mit einem Umweg am Ende zu dem gleichen Resultat, wie die Stoiker, zu der Ueberzeugung, dass die Glückseligkeit nur dem zu Theil werde, welcher schlechthin unabhängig von allem Aeussern und schlechthin einig mit sich selbst ist.

Zu der älteren Philosophie steht der Epikureismus in einem ganz ähnlichen Verhältniss, wie der Stoicismus. Zwar zollte Epikur selbst, wie behauptet wird [1]), keinem

1) Diog. 7 f. Sext. Math. I, 2 ff. Plut. n. p. su. vivi 18, 5. Athen

von seinen Vorgängern die Anerkennung, welche er den Männern, denen er so viel verdankte, schuldig war; diess beweist aber natürlich nur für seine persönliche Eitelkeit, nicht gegen den Einfluss der früheren Philosophie auf die seinige. Vielmehr steht es mit ihr in dieser Beziehung im Wesentlichen ebenso, wie mit der stoischen. Beide gehen von dem Bestreben aus, die Wissenschaft von der metaphysischen Spekulation zu der einfacheren Form einer praktischen Lebensweisheit zurückzuführen. Beide wenden sich daher von Plato und Aristoteles, deren Leistungen sie merkwürdig vernachlässigen, zu Sokrates und denjenigen Sokratischen Schulen zurück, welche ohne umfassendere wissenschaftliche Begründung bei der Ethik stehen geblieben waren; nur brachte es ihre materielle Differenz mit sich, dass Epikur ebenso an Aristipp anknüpfte, wie Zeno an Antisthenes. Von den Cyrenaikern hat Epikur nicht blos in der Moral das Princip des Hedonismus, sondern auch in der Erkenntnisstheorie die Behauptung aufgenommen, dass die Sinnesempfindung die einzige Quelle unserer Vorstellungen, und dass alle Empfindung als solche wahr sei, und auch den Satz kann er nicht ganz zurückweisen, dass die Empfindungen zunächst nur von unsern subjektiven Zuständen, und daher nur von den relativen Eigenschaften der Dinge Kunde geben [1]; mit den Cyrenaikern lehrt er, dass die wahre Lust nur durch philosophische Einsicht zu gewinnen sei, und dass diese Einsicht vor Allem die Befreiung des Geistes von Leidenschaften, Furcht und Aberglauben zu bewirken habe. Indessen weiss er sich doch keineswegs unbedingt an sie anzuschliessen. Sein ethisches Princip unterschei-

VIII, 354. Cic. N. D. I, 33, 93 — doch vgl. Plut. Col. 3, 3 die Angabe, dass Epikur den Demokrit als seinen Vorgänger in hohen Ehren gehalten habe.

1) M. vgl. in dieser Beziehung mit den §. 37 gegebenen Belegen über Epikur unsern 2. Thl. S. 123 f.

det sich von dem cyrenaischen, wie früher gezeigt wurde, durch die wichtige Bestimmung, dass nicht der sinnliche und einzelne Genuss, sondern nur die Gemüthsruhe als Gesammtzustand der letzte Zweck und das höchste Gut sein soll; ebendamit war es ihm aber auch unmöglich gemacht, mit den Cyrenaikern, unbekümmert um das Objekt, bei der Empfindung als solcher, bei dem vereinzelten subjektiven Eindruck stehen zu bleiben, er musste vielmehr eine auf wirklicher Erkenntniss der Dinge beruhende Ueberzeugung anstreben, denn nur auf eine solche liess sich eine gleichmässige und gesicherte Gemüthsstimmung gründen. Epikur weicht daher nicht blos in Betreff der Sinnesempfindung dadurch von Aristipp ab, dass er alle Empfindungen auf äussere Eindrücke, deren treue Darstellung sie sein sollen, zurückführt, sondern er sieht sich auch genöthigt, der cyrenaischen Verachtung aller physikalischen Theorieen ebenso entgegenzutreten, wie die Stoa der cynischen Verachtung der Wissenschaft entgegentrat, und in der demokritischen Physik den wissenschaftlichen Unterbau für seine Ethik zu suchen, den jene ihrerseits im Heraklitischen System fand. So eng er sich aber, gerade wegen der Schwäche seines naturwissenschaftlichen Interesse's, an Demokrit hält, so wenig lässt sich doch verkennen, dass diese ganze physikalische Theorie für ihn blosses Mittel für ethische Zwecke, und insofern von durchaus relativem Werth ist, wie er sich denn auch nicht im Geringsten bedenkt, die ganze Consequenz derselben durch die Annahme der Atomenabweichung und der Willensfreiheit aufzuheben. Die Vorstellung, als ob Epikur nur eine zweite Auflage von Demokrit wäre, ist nicht blos im Allgemeinen unwahrscheinlich, denn die Geschichte kennt überhaupt keine solche Wiederholungen, sondern sie ist auch thatsächlich oberflächlich und unrichtig; eine genauere Beobachtung zeigt uns, dass selbst da, wo die beiden Philosophen in

ihren einzelnen Behauptungen übereinstimmen, doch die Bedeutung dieser Behauptungen und der ganze Geist ihrer Systeme auf's Weiteste auseinandergeht. Demokrit will eine Erklärung der natürlichen Erscheinungen aus natürlichen Ursachen, eine Naturwissenschaft rein um ihrer selbst willen, Epikur will eine Naturansicht, welche ihm den Dienst leistet, von dem inneren Leben des Menschen störende Vorstellungen fern zu halten. Die Physik steht hier schlechthin im Dienste der Ethik, und mag sie auch materiell einem älteren System entnommen werden, ihre ganze Stellung und Behandlung gehört einem wesentlich neuen Standpunkt an, sie hat die Sokratische Einkehr des Subjekts in sich selbst, und die sophistische Verwandlung der Naturphilosophie in eine subjektive Aufklärung zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung, und sie selbst ist an ihrem Orte nur aus jener allgemeinen Abwendung des Denkens von der reinen Theorie zu erklären, welche die gemeinsame Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie ausmacht.

Ausser den genannten hat sich der Epikureismus, so viel bekannt ist, mit keinem der früheren Systeme ausdrücklich in Zusammenhang gesetzt, und selbst seine Polemik gegen dieselben scheint nur in allgemein absprechenden oberflächlichen Urtheilen bestanden zu haben [1]). Aber doch lässt sich nicht verkennen, dass auch der Epikureismus die von Sokrates ausgegangene Denkweise nicht blos in ihrer cyrenaischen Abzweigung, sondern auch in dem Platonisch-Aristotelischen Hauptstamm voraussetzt. Wenn Plato und Aristoteles das immaterielle Wesen der Dinge von der sinnlichen Erscheinung unterschieden und ihm allein absolute Wirklichkeit zuerkannt hatten, so

1) Solcher Art sind wenigstens die Aeusserungen Epikurs über seine Vorgänger, welche die in der vorletzten Anm. angeführten Stellen enthalten, und auch was Plut. adv. Coloten aus der Schrift dieses Epikureers mittheilt, lautet nicht anders.

wird diese Ansicht von Epikur zwar ebenso, wie von Zeno, auf dem metaphysischen Gebiete durch seinen Materialismus bekämpft, aber auch er kommt trotz dem in praktischer Beziehung durch alle jene Bestimmungen auf sie zurück, durch welche sich seine Lehre von der cyrenaischen unterscheidet und der stoischen annähert. Es ist schon früher bemerkt worden, dass jene Gleichgültigkeit gegen die unmittelbaren sinnlichen Zustände, jene Zurückziehung des Bewusstseins auf sich selbst, jene Befriedigung des denkenden Subjekts in sich, welche Epikur nicht minder bestimmt verlangt, als die Stoiker und die gleichzeitigen Skeptiker, nichts Anderes sei, als eine Consequenz des Platonisch-Aristotelischen metaphysischen Spiritualismus, und dass auch der Materialismus der nacharistotelischen Systeme keineswegs aus einem einfachen Rückfall in die vorsokratische Naturphilosophie, sondern vielmehr nur aus der einseitig praktischen Fassung jenes Spiritualismus zu erklären sei, dass diese Systeme den Geist in der Natur, und auch in der menschlichen Natur selbst, nur desshalb läugnen, weil sie die Erhebung über die Sinnlichkeit ausschliesslich im Selbstbewusstsein und der subjektiven Thätigkeit suchen. Die Richtigkeit dieser Bemerkung lässt sich gerade an der epikureischen Lehre, trotz der Härte und Schroffheit ihres Materialismus, nachweisen. Denn wesshalb will Epikur alle unkörperlichen Ursachen und alle Teleologie mit dieser Unerbittlichkeit aus der Physik entfernt wissen, und sich ganz strenge auf die mechanische Naturerklärung beschränken, als desshalb, weil er durch die Annahme von anderen, als mechanisch wirkenden Kräften die Sicherheit des Selbstbewusstseins gefährdet glaubt, weil er den festen Boden der Wirklichkeit an transcendente Mächte zu verlieren, das menschliche Leben unberechenbaren Einflüssen preiszugeben fürchtet, sobald er ein anderes als das körperliche Sein zugiebt? wie wenig bleibt

er andererseits in seiner Lebensansicht selbst bei der sinnlichen Gegenwart stehen, wenn er seinen Weisen völlig frei von allem Aeusseren in sich selbst ein vollkommenes Glück geniessen lässt! Nur dasselbe Ideal stellen aber auch die epikureischen Götter dar, welche in ihrer isolirten Selbstanschauung mit nichts Anderem grössere Aehnlichkeit haben, als mit dem gleichfalls aller Einwirkung auf den Weltlauf sich enthaltenden, nur sich selbst denkenden Gotte des Aristoteles. Wird auch das Fürsichsein des denkenden Geistes nur von dem Letzteren rein und würdig, von Epikur dagegen selbst wieder sinnlich, und darum widerspruchsvoll, ja ungereimt dargestellt, so ist doch der Zusammenhang beider Vorstellungen nicht zu verkennen. Ein analoges Verhältniss findet überhaupt zwischen der Epikureischen und der Platonisch-Aristotelischen Philosophie statt, aber so wenig auch jene mit dieser an Tiefe und Umfang des wissenschaftlichen Geistes zu vergleichen ist, so dürfen wir sie doch nicht für eine blosse Entartung der Philosophie halten, wir müssen vielmehr auch in ihr ein berechtigtes, wenn auch einseitig ausgebildetes, Glied in der Entwicklung des griechischen Denkens anerkennen.

C. Die Skepsis. Pyrrho und die neuere Akademie.

§. 41.

Pyrrho.

Sowohl der Stoicismus, als der Epikureismus war für sein Glückseligkeitsstreben von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen ausgegangen; die skeptischen Schulen suchen dasselbe Ziel mittelst der Aufhebung jeder dogmatischen Voraussetzung zu erreichen. So verschieden aber die Wege auch sein mögen, das Endergebniss ist das gleiche, dass die Glückseligkeit nur in der Erhebung des Bewusstseins über alles Aeussere, in der Zurückzie-

hung des Menschen auf sein denkendes Selbstbewusstsein liegen könne. Die nacharistotelische Skepsis bewegt sich nicht nur im Allgemeinen in derselben Richtung, wie die gleichzeitigen dogmatischen Systeme, sofern auch sie die Aufgabe der Philosophie wesentlich praktisch fasst, und den Werth der theoretischen Untersuchungen nach ihrem Einfluss auf das Verhalten und die Glückseligkeit des Subjekts bemisst, sondern sie trifft mit ihnen auch in der ethischen Lebensansicht selbst zusammen, denn das Ziel, zu dem sie den Menschen hinführen will, ist dasselbe, welches auch jene anstreben, die Ruhe des Gemüths, die Ataraxie. Der Unterschied ist nur, dass die Epikureer, wie die Stoiker, die richtige Beschaffenheit des Subjekts durch die Kenntniss der Welt und ihrer Gesetze bedingt glauben, wogegen die Skeptiker der Meinung sind, nur durch den Verzicht auf alles Wissen lasse sie sich fest begründen, und dass in Folge dessen auch die ethische Stimmung selbst bei jenen auf einer positiven Ueberzeugung in Betreff des höchsten Gutes beruht, bei diesen nur auf der Gleichgültigkeit gegen Alles, was den Menschen als ein Gut erscheint. So wichtig aber dieser Unterschied der Standpunkte an sich ist, so wenig lässt sich doch verkennen, dass die Skepsis in beiden Beziehungen nur den gleichen Weg weiter verfolgt, auf dem wir den Stoicismus und Epikureismus getroffen haben, dass der skeptische Verzicht auf alle Erkenntniss und alles Interesse an den Dingen nur das Extrem von jener Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst ist, welche wir als den gemeinsamen Grundzug jener beiden Systeme bemerkt haben. Diese drei Richtungen des Denkens gehören daher nicht blos Einer Zeit an, sondern sie sind sich auch innerlich so verwandt, dass wir sie nur als die drei Zweige desselben Stammes betrachten können.

Die frühere Philosophie bot der Skepsis mehr als Ei-

nen Anknüpfungspunkt. Einerseits hatte die megarische Dialektik und die cynische Lehre von den Begriffen und Sätzen eine Wendung genommen, die zur Aufhebung aller Begriffsverbindung und alles Wissens geführt hatte [1]), andererseits soll Pyrrho durch die demokritische Schule einen Anstoss zu seinem Zweifel erhalten haben [2]); namentlich mochte aber die kühne Entwicklung der Platonischen und Aristotelischen Spekulation bei solchen, die ihr nicht zu folgen wussten, die Wirkung hervorbringen, dass sie gegen alle Spekulation misstrauisch wurden, und

1) M. s. unsern 2. Thl. S. 109 f. 115 f.

2) Nachdem schon Demokrit der sinnlichen Wahrnehmung jede Wahrheit abgesprochen hatte (m. s. unsern 1. Thl. S. 202), begann sein Schüler Metrodorus aus Chius eine Schrift mit den Worten: ὀδεὶς ἡμῶν ὀδὲν οἶδεν ὀδ' αὐτὸ τῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ ὀκ οἴδαμεν (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 19, 9. Sext. Math. VII, 88. Cic. Acad. II, 23, 73). Von ihm soll nun die Skepsis, sei es unmittelbar, oder durch Vermittlung des Anaxarchus, zu Pyrrho gekommen sein (Aristokl. a. a. O. Numen. ebd. c. 6, 4. Diog. IX, 61. 63. vgl. Sext. Math. VII, 87), und hiemit liesse sich auch die skeptische Ataraxie combiniren: da sich die Ataraxie auch bei Epikur, dem angeblichen Schüler des Demokriteers Nausiphanes findet, so könnte man vermuthen, dass schon vor Pyrrho in der Demokritischen Schule eine der Pyrrhonischen verwandte Lehre ausgebildet gewesen sei, der Epikur seine Ataraxie entnommen habe. Indessen ist dieser ganze Zusammenhang höchst unsicher. Von Demokrit haben wir seiner Zeit gesehen, dass sein Zweifel nur der Wahrnehmung, nicht der Vernunfterkenntniss galt; nicht anders verhält es sich wohl auch, trotz der entgegenstehenden Annahme des Aristokles, mit Metrodor (dessen demokritische Schülerschaft Aristokles überdiess mit einem φασὶ einführt), denn nach Aristokles a. a. O. sagte er im weitern Verlauf seiner Schrift: ὅτι πάντα ἐςὶν ὃ ἄν τις νοῆσαι, jenes Wort am Anfang derselben sollte daher wohl nur den gewöhnlichen Stand des menschlichen Wissens bezeichnen. Von Anaxarch wird nur berichtet (Sext. a. a. O.), dass er die Welt einer Skenographie verglichen habe, was um nichts skeptischer lautet, als die entsprechenden Platonischen Aeusserungen über die sinnliche Erscheinung. Was endlich die Ataraxie betrifft, so konnte Epikur dieses Wort unmittelbar von Pyrrho haben, den nach Diog. IX, 64. 69. sowohl er selbst, als Nausiphanes, hochschätzte.

am Ende die Möglichkeit des Wissens überhaupt bezweifelten, wie wir ja auch sonst nicht selten auf Zeiten einer angestrengten philosophischen Produktivität skeptische Theorieen folgen sehen. Noch stärker scheint aber der Anstoss gewirkt zu haben, welcher von der stoischen und epikureischen Philosophie ausgieng. Da diese Systeme der Skepsis in ihrer ganzen Richtung verwandt sind, so war es natürlich, dass diese aus ihnen neue Nahrung zog, während zugleich die ungenügende wissenschaftliche Begründung ihres sensualistischen Dogmatismus und der Gegensatz ihrer ethischen und physikalischen Behauptungen die skeptische Dialektik herausforderte. Wenn sich im Stoicismus und Epikureismus die individuelle und die allgemeine Seite des subjektiven Geistes, die atomistische Isolirung des Individuums und seine pantheistische Hingebung an das Ganze mit gleichen Ansprüchen unversöhnt gegenüberstanden, so hebt sich dieser Gegensatz in der Skepsis zur Neutralität auf: weder das stoische noch das epikureische Princip hat Anspruch auf Geltung, weder der unbedingte Werth der Lust, noch der der Tugend, weder die Wahrheit der sinnlichen, noch die der Vernunfterkenntniss, weder die atomistische, noch die Heraklitisch-pantheistische Physik lässt sich beweisen, und das Einzige, was sich in dem allgemeinen Schwanken aufrecht erhält, ist jene abstrakt in sich beruhende Subjektivität, welche der gemeinsame Ausgangs- und Zielpunkt der zwei feindlichen Systeme gewesen war.

Wie bedeutend diese Rückwirkung des Stoicismus und Epikureismus auf die Skepsis war, lässt sich am Besten daraus abnehmen, dass diese erst nach dem Auftreten jener Systeme durch die neuere Akademie zu einer nachhaltigen Ausbreitung und einer umfassenderen wissenschaftlichen Begründung gelangt ist, wogegen vor diesem Zeitpunkt zwar ihre leitenden Gesichtspunkte

durch Pyrrho aufgestellt wurden, ohne dass es jedoch zu einer dauernden skeptischen Schule und zu einer entwickelten skeptischen Theorie gekommen wäre[1]).

Das Wenige, was uns von Pyrrho's Lehre überliefert ist[2]), fasst sich in die drei Bestimmungen zusammen, dass wir von der Beschaffenheit der Dinge nichts wissen können, dass daher die Zurückhaltung alles Urtheils das allein richtige Verhalten zu den Objekten sei, und dass aus dieser immer und nothwendig die Ataraxie hervorgehe. Wer glückselig leben will, — denn davon nimmt auch die Skepsis ihren Ausgangspunkt — muss nach Timon Dreierlei in's Auge fassen: wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, welcher Gewinn uns aus diesem Verhalten erwächst[3]). Auf die erste von diesen drei Fragen lässt sich jedoch der pyrrhonischen Lehre zufolge nur antworten, dass die Dinge unserem Wissen schlechthin unzugänglich sind,

1) Pyrrho aus Elis, dessen Auftreten nach Diog. IX, 61. 63 um's J. 325—320 v. Chr. zu fallen scheint, hinterliess zwar ausser dem bekannten Sillographen Timon noch mehrere Schüler (Diog. IX, 68 f.); wiewohl aber auch noch Schüler des Timon genannt werden, und wiewohl die späteren Skeptiker die Diadochenliste bis auf Aenesidemus herabführten (Diog. IX, 115 f.), so steht doch nach glaubwürdigen Zeugnissen (Cic. Fin. II, 11, 35. Tusc. IV, 30, 85. Off. I, 2, 6. De orat. III, 17, 62. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 29. Menodotus b. Diog. a. a. O.) ausser Zweifel, dass die Schule bald nach Timon erlosch.

2) Pyrrho selbst hinterliess keine Schriften (Aristokl. a. a O. c. 18, 2. Diog. Pröm. 16. IX, 102), nur ein Gedicht an Alexander wird erwähnt Sext. Math. I, 282. vgl. Plut. de Alex. fort. I, 10. Die Nachrichten über seine Lehre scheinen durchaus den Schriften des Timon (Diog. IX. 110 f.) entnommen zu sein, soweit sie nämlich nicht blos auf unsicheren Rückschlüssen aus der späteren Skepsis beruhen.

3) Aristokl. a. a. O.: *ὁ δὲ μαθητὴς αὐτȢ̃ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὲ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δὲ τί περιέσαι τοῖς ȣ̔́τως ἔχȣσιν.*

dass wir von jeder Eigenschaft, welche wir einem Ding beilegen, ebenso gut auch das Gegentheil aussagen können[1]). Zur Begründung dieses Satzes scheint Pyrrho ausgeführt zu haben, dass weder die sinnliche, noch die Vernunfterkenntniss ein sicheres Wissen gewähre[2]), denn jene zeige uns die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen[3]), diese beruhe selbst da, wo man ihrer am Sichersten zu sein glaubt, im sittlichen Gebiete, nicht auf wirklichem Wissen, sondern nur auf Herkommen und Gewöhnung[4]), es lasse sich daher jeder Behauptung mit gleichem Recht eine entgegengesetzte gegenüberstellen[5]). Kann aber weder die Wahrnehmung noch die Vernunft, jede für sich genommen, ein zuverlässiges Zeugniss ablegen, so können es auch beide zusammen nicht, und es ist so auch der dritte Weg abgeschnitten, auf dem wir möglicherweise zum Wissen gelangen könnten[6]). Wie viel von den son-

1) Aristokl. a. a. O.: *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν* (Pyrrho) *ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.* Diog. IX, 61: *οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Gell. XI, 5, 4: Pyrrho soll gesagt haben *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως.*

2) M. s. die ebenangeführte Stelle des Aristokles und die gleich anzuführende Aeusserung b. Diog. IX, 114.

3) Timon b. Diog. IX, 105: *τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι· τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.*

4) Diog. IX, 61: *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον, καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων, μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν, οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Aehnlich Sext. Math. XI, 140.

5) So sind wohl die Worte Aenesidems b. Diog. IX, 106 zu verstehen: *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

6) Diog. IX, 114 über Timon: *συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ᾽ ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.* Der Sinn dieses Sprichworts ist im Obigen erklärt.

stigen Gründen der späteren Skeptiker auf Pyrrho's Rechnung zu setzen ist, lässt sich nicht mehr ausmachen; die kurze Dauer und geringe Ausbreitung der pyrrhonischen Schule macht wahrscheinlich, dass die skeptische Theorie bei ihm noch nicht sehr ausgebildet war, und das Gleiche kann man auch aus ihrer weiteren Entwicklung in der Akademie abnehmen; die zehen Wendungen oder Tropen, in welche die späteren Skeptiker ihre Gründe zusammenfassten, dürfen wir wohl sicher erst dem Aenesidemus zuschreiben [1]. Mag daher auch manches Einzelne in dieser späteren Beweisführung von Pyrrho und seinen Schülern herrühren [2], so sind wir doch nicht mehr im Stande, es auszuscheiden.

Steht es nun so mit unserem Wissen um die Dinge, so bleibt uns zu denselben — und diess ist die Antwort auf die zweite der obigen Fragen — nur ein durchaus

1) Zwar bringt Diog. IX, 79 ff. diese Tropen schon im Leben Pyrrho's, aber da er hier überhaupt die skeptische Theorie darstellen will, für deren Urheber ihm Pyrrho gilt, so kann man daraus nichts schliessen. Sextus Pyrrh. I, 36 legt sie nur im Allgemeinen den älteren Skeptikern bei, unter diesen verstand er aber nach Math. VII, 345 nur den Aenesidemus und seine nächsten Nachfolger; auf Aenesidem führt sie auch Aristokles a. a. O. 18, 11 zurück, sie konnten aber um so eher für pyrrhonisch gehalten werden, da sowohl Aenesidem selbst (Diog. IX, 106) als die Späteren (Favorin b. Gell. XI, 5, 5 vgl. Philostr. vit. soph. I, S. 491) skeptische Ausführungen jeder Art λόγοι oder τρόποι Πυῤῥώνειοι zu nennen pflegten. Dass sie so, wie sie bei Sextus und Diog. vorliegen, nicht pyrrhonisch sein können, ist augenscheinlich, da sie ganz bestimmt auf spätere Lehren Rücksicht nehmen.

2) So führt Sext. Math. VI, 66 und gleichbedeutend X, 197 einen Beweis gegen die Realität der Zeit aus Timon an, und derselbe Math. IV, 2 berichtet, dass Timon in seinen Streitschriften gegen die Physiker vor Allem das Recht bestritten habe, irgend eine unbewiesene Voraussetzung zu machen, d. h. er suchte den Dogmatismus dadurch zu widerlegen, dass er nachwies, jeder Beweis setze schon ein Bewiesenes, mithin einen andern Beweis voraus, und so in's Unendliche.

skeptisches Verhalten übrig. Wie die Dinge beschaffen sind, können wir schlechterdings nicht wissen, wir dürfen daher auch nichts über ihre Beschaffenheit glauben oder behaupten, wir können von keinem Ding sagen, es sei, oder es sei nicht, wir müssen uns vielmehr jedes Urtheils enthalten, indem wir zugeben, dass von Allem, was uns als wahr erscheint, ebenso gut auch das Gegentheil wahr sein kann [1]). Alle unsere Aussagen drücken daher (wie mit den Cyrenaikern gelehrt wird) nur unsere subjektive Vorstellung, nicht eine objektive Realität aus: wir können allerdings nicht läugnen, dass uns etwas so oder so e r s c h e i n e, aber wir werden nie sagen dürfen, es s e i so [2]), ja auch dieses selbst, dass uns eine Sache so oder so erscheine, kann keine Behauptung, sondern nur ein Bekenntniss des Einzelnen über seinen Gemüthszustand sein [3]), und ebenso darf der allgemeine Grundsatz des Nichtentscheidens nicht als Lehrsatz, sondern nur als Bekenntniss, und desshalb gleichfalls nur problematisch, ausgesprochen werden [4]); doch müssen wir es

1) Aristokl. a. a. O. 18, 3 (nach dem Obigen): *διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν.* Diog. IX, 61 s. o. Ebd. 76: das *οὐ μᾶλλον* bedeute nach Timon in seinem Python *τὸ μηδὲν ὁρίζειν ἀλλὰ ἀπροσθετεῖν.*

2) Aenesidem b. Diog. IX, 106: *οὐδὲν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Timon ebd. 105: *τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.*

3) Diog. IX, 103 f.: *περὶ μὲν ὧν ὡς ἄνθρωποι πάσχομεν ὁμολογοῦμεν . . . περὶ δὲ ὧν οἱ δογματικοὶ διαβεβαιοῦνται τῷ λόγῳ φάμενοι κατειλῆφθαι ἐπέχομεν περὶ τούτων ὡς ἀδήλων· μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν . . . ὅτι τόδε λευκὸν φαίνεται διηγηματικῶς λέγομεν οὐ διαβεβαιούμενοι εἰ καὶ ὄντως ἐστί . . . καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν· καὶ ὅτι πῦρ καίει αἰσθανόμεθα, εἰ δὲ φύσιν ἔχει καυστικὴν, ἐπέχομεν* u. s. w.

4) Diog. a. a. O.: *περὶ δὲ τῆς Οὐδὲν ὁρίζω φωνῆς καὶ τῶν ὁμοίων λέγομεν ὡς οὐ δογμάτων· οὐ γάρ εἰσιν ὅμοια τῷ λέγειν ὅτι σφαι-*

dahingestellt sein lassen, wie weit die spitzfindigen Wendungen des Ausdrucks, wodurch sich die Skeptiker nach dieser Seite hin den Griffen ihrer Gegner zu entziehen suchten [1]), schon aus der pyrrhonischen Schule herstammen, die meisten derselben sind offenbar erst in dem Streit mit den Dogmatikern aufgesucht worden, dessen lebhaftere dialektische Entwicklung kaum älter sein dürfte, als die Ausbildung der stoischen Erkenntnisstheorie durch Chrysipp und die dadurch hervorgerufene Dialektik des Karneades. In diesem Verzicht auf jede feste Ueberzeugung besteht die Aphasie, oder Akatalepsie, die Zurückhaltung unserer Beistimmung (*ἐποχή*), welche schon Pyrrho und Timon in theoretischer Beziehung für das allein richtige Verhalten erklärten [2]), und welcher die ganze Schule ihre verschiedenen Namen [3]) verdankte.

Aus dieser Aphasie nun, lehrt Timon, indem er sich zu seiner dritten Frage wendet, entwickelt sich nothwendig die Unerschütterlichkeit des Gemüths, oder die Ataraxie, welche allein zur wahren Glückseligkeit führen kann [4]). Ihre Meinungen und Vorurtheile beunruhigen

ῥοειδής ἐστιν ὁ κόσμος· ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν ἄδηλον, αἱ δὲ ἐξομολογήσεις εἰσίν. ἐν ᾧ οὖν λέγομεν μηδὲν ὁρίζειν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὁριζόμεθα. Auch diess giebt Diog. wohl in seiner späteren Form, wie es scheint nach Sextus Pyrrh. I, 197, doch der Sache nach mit dem aus Timo und Pyrrho Angeführten übereinstimmend.

1) Vgl. §. 47.

2) Diog. IX, 61. 107. Aristokl. a. a. O. Die Ausdrücke *ἀφασία*, *ἀκαταληψία*, *ἐποχή* bezeichnen durchaus dasselbe; die Späteren setzen dafür auch *ἀῤῥεψία*, *ἀγνωσία τῆς ἀληθείας* u. dgl. Wenn Timon, wie es nach Aristokles und Diog. 107 scheint, erst aus Anlass der dritten von seinen Fragen der Aphasie erwähnte, so ist das jedenfalls ungenau.

3) M. s. darüber Diog. 69 f.

4) Aristokl. a. a. O. *τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν.* Diog. 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχὴν ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* Statt Ataraxie steht auch Apathie Diog. 108. Cic. Acad. II, 42, 130.

die Menschen und verleiten sie zu leidenschaftlichen Bestrebungen; wer als Skeptiker auf alle Meinung verzichtet hat, der allein ist im Stande, die Dinge mit unbedingter Gemüthsruhe zu betrachten, ohne dass er durch irgend eine Leidenschaft oder Begierde gestört würde[1]). Er hat erkannt, dass es nur eine eitle Meinung ist, als ob ein äusserer Zustand vor dem andern etwas voraus habe[2]), dass dagegen in Wahrheit nur die Stimmung unseres Gemüths oder die Tugend einen Werth hat[3]), und indem er sich so auf sich selbst zurückzieht, erreicht er die Glückseligkeit, welche das Ziel aller Philosophie ist[4]). Sofern aber absolute Unthätigkeit nicht möglich ist, wird ein solcher zwar dem Wahrscheinlichen, und insofern auch dem Herkommen folgen[5]), aber er wird sich dabei

1) Timon b. Aristokl. a. a. O. 18, 19 über Pyrrho:

ἀλλ' οἷον τὸν ἄτυφον ἐγὼ ἴδον ἠδ' ἀδάμαστον
πᾶσιν ὅσοις δαμνᾶται ἄμ' ἀῤῥήτοις τε φατοῖς τε (so ist doch wohl zu lesen)
λαῶν ἔθνεα κοῦφα βαρυνόμεν' ἔνθα καὶ ἔνθα
ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.

Ders. b. Sextus Math. XI, 1: der Skeptiker lebe

ῥῇστα μεθ' ἡσυχίης
αἰεὶ ἀφροντίστως καὶ ἀκινήτως κατὰ ταὐτὰ
μὴ προσέχων δειλοῖς ἡδυλόγου σοφίης.

2) Cic. Fin. II, 13, 43: *quae* (das Aeussere) *cum Aristoni et Pyrrhoni omnino visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse.* III, 3, 11: *cum Pyrrhone et Aristone qui omnia exaequent.* Acad. II, 42, 130: *Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur.* Epiktet fragm. 93 (b. Stob. Serm. 121, 28): *Πύῤῥων ἔλεγεν μηδὲν διαφέρειν ζῆν ἢ τεθνάναι.*

3) Cic. Fin. IV, 16, 43: *Pyrrho . . qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat.* Dasselbe ebd. II, 13, 43. III, 4, 12.

4) Timon. b. Aristokl. a. a. O. 18, 3 s. o.

5) Diog. 105: *ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν. καὶ ἐν τοῖς ἰνδαλμοῖς ὅτω λέγει· ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει ὅπερ ἂν ἔλθῃ.* Ebd. 106 von Pyrrho: *τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Die entgegenstehenden Geschichtchen über

bewusst sein, dass dieses sein Verhalten nicht auf dem Grund einer sicheren Ueberzeugung beruht. Nur in dieses Gebiet der unsicheren Meinung gehören alle positiven Urtheile über Gut und Böse, und nur in dieser bedingten Weise will Timon das Gute und Göttliche als Lebensnorm aufstellen [1]), das eigentliche Ziel dieser Skepsis dagegen ist das rein negative der Adiaphorie, und dass sich die pyrrhonische Schule dem Leben auch nur so weit genähert hat, um für die unvermeidlichen Thätigkeiten und Begierden statt der Apathie die blosse Metriopathie zum Grundsatz zu machen, ist unwahrscheinlich [2]). Sie scheint auch nach dieser Seite hin nur zu geringer Entwicklung gelangt zu sein.

§. 42.

Die neuere Akademie.

Erst die platonische Schule war es, in welcher die von Pyrrho ausgesprochenen Ansichten sorgfältiger begründet und ausgeführt wurden. Wir haben schon früher bemerkt, dass diese Schule nach Xenokrates mehr und

Pyrrho b. Diog. 62 verdienen, wie sich von selbst versteht, keinen Glauben.

1) Sext. Math. XI, 20: κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον τέτων ἕκαϛον ἔχομεν ἔθος ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον προϛαγορεύειν· καθάπερ καὶ ὁ Τίμων ἐν τοῖς ἰνδαλμοῖς ἔοικε δηλεν ὅταν φῇ

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα·
ὡς ἡ τε θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίγνεται ἀνδρὶ βίος.

2) Zwar entschuldigte sich Pyrrho nach einer von Antigonus dem Karystier aufbewahrten Anekdote (b. Aristokl. a. a. O. 18, 26. Diog. IX, 66) über einer Gemüthsbewegung mit den Worten: es sei schwer, den Menschen ganz auszuziehen, diess beweist aber nur, dass er eben diess anstrebte, und noch keine principielle Vermittlung zwischen der von seinem System geforderten Apathie und dem praktischen Bedürfniss gefunden hatte. Auch was Ritter III, 451 anführt, beweist nicht, dass die Lehre von der Metriopathie schon Pyrrho und seiner Schule angehört.

mehr von spekulativen Untersuchungen abgekommen war, und sich auf die Ethik beschränkt hatte. Die gleiche Richtung hielt sie nun auch fest, als sie bald nach dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts einen neuen wissenschaftlichen Aufschwung nahm; aber statt dass sie früher die theoretische Wissenschaft nur vernachlässigt hatte, warf sie sich jetzt auf ihre Bestreitung, um eben durch den Verzicht auf's Wissen die Sicherheit und Glückseligkeit des Lebens zu gewinnen. Inwieweit hiebei der Vorgang Pyrrho's mitgewirkt hat, lässt sich nicht mehr durch Zeugnisse nachweisen, aber der Natur der Sache nach ist es nicht wahrscheinlich, dass von dem gelehrten Urheber dieser Richtung in der Akademie die Ansichten eines Philosophen unbeachtet geblieben sein sollten, dessen Wirken in dem nahen Elis er noch erlebt hatte, und dessen bedeutendster Schüler ihm selbst gleichzeitig in Athen als fruchtbarer Schriftsteller thätig war [1]). Noch bestimmter erhellt aus der ganzen Gestalt und Richtung der neuakademischen Skepsis der Antheil, welchen das stoische System an ihrer Entstehung gehabt hat, indem es durch die Zuversichtlichkeit seines Dogmatismus den Widerspruch und Zweifel hervorrief, ohne dass man desshalb auf geschichtlich unwahrscheinliche Vermuthungen über das persönliche Verhältniss des Arcesilaus zu Zeno zurückzugehen nöthig hätte [2]).

1) Ich kann daher Tennemanns Meinung (Gesch. d. Phil. IV, 190), dass Arcesilaus ganz unabhängig von Pyrrho auf seine Ansichten gekommen sein könne, nicht beitreten.

2) Zwar behauptet Cic. Acad. I, 9, 35. Fin. V, 31, 94 und Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 5, 11 f. Zeno und Arcesilaus haben zusammen den Polemo gehört, und die Eifersucht dieser beiden Schulgenossen habe den Keim zum Streit der Stoa mit der Akademie gelegt. Diese Erzählung ist aber schon chronologisch unwahrscheinlich, und trägt ganz den Charakter einer späteren Erfindung; Tennemann IV, 189. 193 hätte ihr vor der Angabe

Dieses Verhältniss der neuakademischen Lehre zum Stoicismus lässt sich gleich an dem ersten Urheber derselben, an Arcesilaus[1]), nachweisen. Die Zweifel dieses Philosophen richteten sich zwar sowohl gegen die Vernunfterkenntniss, als gegen die sinnliche Wahrnehmung[2]), doch war es hauptsächlich die stoische Lehre von der begrifflichen Vorstellung, die er angriff, und nach Allem, was uns von ihm überliefert ist, scheint es, dass er mit dieser auch jede Möglichkeit einer Vernunfterkenntniss umgestossen zu haben überzeugt war, dass er mithin den stoischen Sensualismus als die allein denkbare dogmatische Erkenntnisstheorie voraussetzte, ohne auf die Platonische und Aristotelische irgend Rücksicht zu nehmen; wenigstens werden uns durchaus keine eigenthümlichen Gründe gegen die reine Vernunfterkenntniss von ihm überliefert, vielmehr wird nur gesagt, dass er die skeptischen Sätze des Plato und Sokrates, des Anaxagoras, Empedokles, Demokrit, Heraklit und Parmenides wiederholt habe[3]), die sämmtlich nicht der vernünftigen,

des Diog. IV, 29, wornach Arc. ein Schüler Krantors war, nicht den Vorzug geben sollen.

1) Arcesilaus von Pitane in Aeolien 316 v. Chr. geb., übernimmt nach dem Tode des Krates den Lehrstuhl in der Akademie, stiftet die sog. mittlere Akademie, stirbt 241 v. Chr. Diog. IV, 61. 44 f. 28. 32. Da Arcesilaus keine Schriften hinterliess (Plut. Alex. fort. I, 4. Diog. 32), so sind die Nachrichten über seine Lehre unvollständig und theilweise unsicher.

2) Cic. de orat. III, 18, 67: *Arcesilas primum . . ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit: quem ferunt . . aspernatum esse omne animi sensusque judicium.*

3) Plut. adv. Col. 26, 2. Cic. Acad. I, 12, 44. Was Ritter III, 678 in der letztern Stelle findet, dass Arc. zur Bestreitung der philosophischen Lehren den Widerstreit derselben unter einander angeführt habe, steht so wenig darin, dass er sich vielmehr nach derselben eher auf ihre Uebereinstimmung hinsichtlich des Zweifels berufen hätte.

sondern der sinnlichen Erkenntniss gelten. Er selbst wollte freilich mit dieser auch jene aufheben, und die Meinung, als ob er den Zweifel nur als Vorbereitung oder Versteck für den ächten Platonismus gebraucht hätte[1]), ist ganz gewiss falsch, wie sie ja auch den bestimmtesten Zeugnissen widerstreitet; nur um so deutlicher sieht man aber, dass ihm die Annahme einer von der Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntniss gar keiner Widerlegung mehr zu bedürfen schien. Der Lehre von der φαντασία καταληπτικὴ hielt nun Arcesilaus zunächst schon im Allgemeinen die Behauptung entgegen, dass sich ein Mittleres zwischen der blossen Meinung und der Wissenschaft, eine dem Unweisen mit dem Weisen gemeinsame Art der Ueberzeugung, wie die stoische κατάληψις, nicht denken lasse, denn die Ueberzeugung des Weisen sei immer ein Wissen, die des Thoren sei immer ein Meinen[2]). Indem er sodann auf den Begriff der φαντασία καταληπτικὴ näher eingieng, suchte er zu zeigen, dass dieser Begriff einen inneren Widerspruch enthalte, denn das Begreifen (κατάληψις), sei eine Beistimmung (συγκατάθεσις), die Beistimmung beziehe sich aber nicht auf Wahrnehmungen, sondern auf Gedanken und allgemeine Sätze[3]). Wenn endlich die Stoiker als das unterscheidende Merkmal der wahren oder begrifflichen Vorstellung die Ueberzeugungskraft betrachteten, die ihr allein, im Unterschied von jeder anderen, beiwohne, so bemerkte der Skeptiker hiegegen, solche Vorstellungen gebe es nicht, keine wahre Vorstellung sei von der Art, dass nicht auch eine falsche ebenso be-

1) Bei Sext. Pyrrh. I, 234 f. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 10. Augustin. c. Acad. III, 17. Aus der Stelle des Sextus wird wahrscheinlich, dass diese Ausflucht zuerst von dem eklektischen Akademiker Philo gebraucht wurde, welcher dadurch seine Rückkehr zum ältern Platonismus rechtfertigen wollte.

2) Sext. Math. VII, 153.

3) A. a. O. 154.

schaffen sein könnte[1]), und man könne sich auch nicht denken, woher einer Vorstellung dieses Gepräge der Wahrheit kommen sollte, da das Objekt den Zustand des Bewusstseins, welcher das Wissen ist, nicht hervorbringen könne[2]). Ist aber keine Sicherheit der Wahrnehmung möglich, so ist, wie unser Philosoph glaubte, auch kein Wissen möglich[3]), und da nun der Weise — hierin ist Arcesilaus mit den Stoikern einverstanden — immer nur dem Wissen beipflichten soll, nicht der blossen Meinung, so bleibt ihm nichts übrig, als sich aller und jeder Zustimmung zu enthalten, und auf jede feste Ueberzeugung zu verzichten[4]). Es ist also überhaupt unmöglich, etwas zu wissen, und auch nicht einmal dieses selbst, dass wir nichts wissen können, können wir gewiss wissen[5]). Wenn daher Arcesilaus in seinen Vorträgen keine bestimmte Ansicht aufstellte, sondern immer nur fremde disputirend widerlegte[6]), so war diess seiner Theorie ganz gemäss.

1) Cic. Acad. II, 24, 77, vgl. N. D. I, 25, 70, weit kürzer Sext. a. a. O., der sich mit der Bemerkung begnügt, dass diess Arc. in den verschiedensten Wendungen dargethan habe. Zu diesen mögen wohl auch Ausführungen über die Sinnestäuschungen und die Widersprüche in den Aussagen unserer Sinne gehört haben, wie wir sie bei Sext. VII, 408 ff. Plut. adv. Col. 28 und sonst den Akademikern zugeschrieben finden.

2) Diess scheint wenigstens der Sinn der dunkeln Worte Plut. fr. VII, 1 Hutt zu sein: *ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ὡς Ἀρκεσίλαος· οὔτω γὰρ καὶ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.*

3) Sext. 155: *μὴ οὔσης δὲ καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται· ἦν γὰρ καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσις. μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντα ἔσται ἀκατάληπτα.*

4) Sext. a. a. O. Cic. a. a. O. und I, 12, 45. II, 20, 66 f. Dasselbe wird von Sext. Pyrrh. I, 233 so ausgedrückt: nach Arc. sei die *ἐποχὴ* im Allgemeinen und in jedem besonderen Fall das Gute, die *συγκατάθεσις* das Ueble.

5) Cic. Acad. I, 12, 45.

6) Cic. Fin. II, 1, 2. V, 4, 11. De orat. III, 18, 67. Diog. IV, 28.

Behaupteten nun aber die Gegner, mit dem Wissen würde auch jede Möglichkeit des Handelns abgeschnitten [1]), so gab diess Arcesilaus keineswegs zu. Damit nämlich eine Willensbewegung und ein Handeln zu Stande komme, lehrt er, sei durchaus keine feste Ueberzeugung nothwendig, sondern die Vorstellung setze den Willen unmittelbar in Bewegung, auch wenn wir die Frage über ihre Wahrheit ganz unentschieden lassen [2]). Wir brauchen kein Wissen zu besitzen, um vernünftig zu handeln, sondern es genügt hiefür die Wahrscheinlichkeit, der auch ein solcher folgen kann, welcher sich der Unsicherheit alles Wissens bewusst ist. Eben diese Wahrscheinlichkeit ist daher die höchste Norm für das praktische Leben [3]). Wie Arcesilaus selbst diesen Grundsatz auf das ethische Gebiet anwandte, darüber sind wir nur dürf-

1) Dass eben dieses der Hauptgrund der Stoiker und Epikureer gegen die Skeptiker war, ist früher gezeigt worden.

2) Plut. adv. Col. 26, 3 f., wo Arcesilaus gegen die Vorwürfe des Kolotes in Schutz genommen wird: die Gegner der Skeptiker können nicht beweisen, dass die *ἐποχὴ* zur Unthätigkeit führe, denn *πάντα πειρῶσι καὶ ϛρέφȣσιν αὐτοῖς ȣ̓χ ὑπήκοȣσεν ἡ ὁρμὴ γενέσθαι συγκατάθεσις ȣ̓δὲ τῆς ῥοπῆς ἀρχὴν ἐδέξατο τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τȣ̃ προϛίθεσθαι.* Die Vorstellung entstehe und wirke auf den Willen, auch ohne *συγκατάθεσις*. Da schon Chrysipp diese Behauptung bestritt (Plut. sto. rep. 47, 12 s. o.), lässt sich nicht bezweifeln, dass sie schon von Arcesilaus aufgestellt wurde.

3) Sext. Math. VII, 158: *ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τȣ̃το ἔδει καὶ περὶ τῆς τȣ̃ βίȣ διεξαγωγῆς ζητεῖν ἥ τις ȣ̓ χωρὶς κριτηρίȣ πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' ȣ̓̃ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέϛι τὸ τȣ̃ βίȣ τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίϛιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τȣ̃τό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν, περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι* (nach stoischer Definition) *ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων ȣ̓̃ν τῷ εὐλόγῳ καθορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.* Dass Arc. die Wahrscheinlichkeit aufgehoben habe (Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 5) ist ein Missverständniss.

tig unterrichtet, doch sind uns einige Aussprüche von ihm überliefert [1]), welche sämmtlich jenen maasshaltenden Geist der akademischen Sittenlehre verrathen, der sich auch im Leben des Philosophen nicht verläugnete [2]).

Vergleicht man mit dieser Theorie des Arcesilaus diejenige, welche ein Jahrhundert später von Karneades vorgetragen wurde, so findet man die gleichen Grundzüge wieder, aber Alles ist viel vollständiger ausgearbeitet und umfassender begründet. Von den nächsten Nachfolgern des Arcesilaus [3]) wissen wir nur so viel, dass sie an seiner Lehre festhielten, wie wenig sie dagegen zu ihrer weiteren Entwicklung gethan haben, lässt sich aus dem auffallenden Stillschweigen der Alten über ihre Leistungen, und aus dem Umstand abnehmen, dass immer nur Karneades [4]) als der Fortbildner der akademischen Skepsis genannt wird. Um so grösser erscheint die Bedeutung dieses Mannes, und schon die Bewunderung, welche die Mitwelt und Nachwelt seinem Talent zollte [5]), und

1) B. Plut. tranq. an. 9 räth er, sich lieber mit sich selbst und dem eigenen Leben als mit Kunstwerken und sonstigen Aussendingen zu beschäftigen, b. Stob. Serm. 95, 17 erklärt er die Armuth zwar für beschwerlich, aber zugleich für eine Erziehung zur Tugend, ebd. 43, 91 sagt er, wo am Meisten Gesetze seien, sei auch am Meisten Gesetzesübertretung; ein Wort über das Thörichte der Todesfurcht überliefert Plut. Cons. ad Apoll. 15.

2) Diog. VII, 171 vgl. m. IV, 40 f. Cic. Fin. V, 31, 94. Plut. de adulat. et am. 22 med.

3) Lacydes, Euander und Telekles, Hegesinus, oder wie er b. Clem. Al. Strom. I, 301 heisst, Hegesilaus; s. Diog. IV, 59 f. Cic. Acad. II, 6, 16.

4) Karneades, der Schüler und Nachfolger des Hegesinus, nach der wahrscheinlichsten Rechnung (Diog. IV, 65) 214/3 v. Chr. geb., 129 v. Chr. gest., Cic. a. a. O. und Valer. Max. VIII, 7, 5 extr. giebt sein Alter auf neunzig Jahre, mithin um fünf Jahre höher an. Die schriftliche Ueberlieferung seiner Lehre ist das Werk seines Schülers Klitomachus aus Karthago, über den Diog. IV, 67 ff. zu vergleichen ist.

5) Diog. IV, 62. Cic. De Orat. II, 38, 161. Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 2. 9 ff. vgl. Plut. de garrulit. c. 23.

der blühende Zustand, in dem er seine Schule hinterliess [1]), können uns davon überzeugen. Diese Bedeutung beruht auf dem Scharfsinn, mit welchem Karneades, als ein Schüler und Geistesverwandter des Chrysippus [2]), nicht blos die negative Seite der skeptischen Ansicht nach allen Beziehungen ausgeführt, sondern auch das Positive, was sie übrig liess, die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, zuerst genauer untersucht, und die Grade und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit festgestellt hat. Was zunächst den negativen Theil dieser Untersuchungen, die Widerlegung des Dogmatismus, betrifft, so richten sich seine Angriffe theils in formeller Beziehung gegen die Möglichkeit des Wissens überhaupt, theils in materieller gegen die Hauptresultate der damaligen Wissenschaft, und in beiden Beziehungen hat er es, ebenso wie seine Vorgänger und seine Nachfolger, vorzugsweise mit den Stoikern zu thun, so wenig er sich auch auf sie beschränkt hat [3]). Um die Unmöglichkeit des Wissens zunächst im Allgemeinen darzuthun, verweist uns Karneades einmal schon auf die Thatsache, dass es keine Art der Ueberzeugung gebe, die uns nicht bisweilen täuschte, mithin auch keine, der eine Bürgschaft für ihre Wahrheit

1) Cic. Acad. II, 6, 16.

2) Nach Cic. Acad. II, 27, 87. 30, 98. Diog. IV, 62 vgl. Eus. pr. ev. XIV, 7, 15 hatte Karn. nicht blos den Diogenes von Seleucia gehört, sondern auch die Schriften Chrysipps mit solchem Erfolge studirt, dass er selbst von sich zu sagen pflegte, *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος ὀυκ ἂν ἦν ἐγώ.*

3) Sext. Math. VII, 159: *ταῦτα καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος. ὁ δὲ Καρνεάδης ὀυ μόνον τοῖς Στωϊκοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου.* Math. IX, 1. macht es Sextus der Schule des Karneades sogar zum Vorwurf, dass sie durch ausführliches Eingehen auf die Voraussetzungen der einzelnen Systeme ihre Untersuchungen zu sehr in die Länge gezogen habe. Dass aber die Stoiker der Hauptgegenstand dieser Angriffe sind (Cic. Tusc. V, 29, 82. N. D. II, 65, 162), wird uns Alles beweisen, was wir von Karn. zu berichten haben.

beiwohnte [1]. Indem er sodann auf das Wesen der Vorstellung näher eingeht, führt er aus: unsere Vorstellungen bestehen nur in der Veränderung, welche der äussere Eindruck in der Seele hervorbringe, sie müssten daher um uns ein wahres Wissen zu gewähren, nicht blos sich selbst, sondern auch den Gegenstand, der sie verursacht, offenbaren. Diess sei aber keineswegs immer der Fall, da viele Vorstellungen anerkanntermassen Falsches von den Dingen aussagen. Das Kennzeichen der Wahrheit könnte mithin nicht in der Vorstellung, als solcher, sondern nur in der wahren Vorstellung liegen [2]. Aber die wahre Vorstellung mit Sicherheit von der falschen zu unterscheiden sei unmöglich. Denn auch abgesehen von den Träumen, den Visionen, den Vorstellungen der Verrückten, überhaupt von allen den leeren Einbildungen, die sich uns mit dem Schein der Wahrheit aufdrängen [3], sei es doch unläugbar, dass viele falsche Vorstellungen den wahren ununterscheidbar ähnlich seien, und der Uebergang vom Wahren zum Falschen mache sich überhaupt so allmählig, der Zwischenraum zwischen beiden sei durch so unendlich viele Mittelglieder, durch so unmerkliche Unterschiede ausgefüllt, dass sie sich völlig in einander verlieren, und die Grenzscheide beider Gebiete schlechthin nicht zu erkennen sei [4]. Dieser Satz wurde von Kar-

1) Sext. a. a. O.: *καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐςὶ λόγος καθ' ὃν παρίςαται ὅτι ἐδέν ἐςιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον, ὁ λόγος ἐκ αἴσθησις ὀ φαντασία ἐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.*

2) Sext. a. a. O. 160—163.

3) M. s. über diese Sext. VII, 403 ff. Cic. Acad. II, 15, 47 f. 28, 89, wo Karneades zwar nicht genannt, aber doch ohne Zweifel gemeint ist, denn theils stimmen die weiteren skeptischen Gründe bei Cicero mit denen, welche Sextus dem Karneades beilegt, zusammen, theils sind die hier angeführten schon von Antiochus, welcher es zunächst mit Karneades zu thun hatte, widerlegt worden.

4) Nach Cic. Acad. II, 13, 40 f. 26, 83 beruht die akademische Be-

neades nicht blos an den sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch an den von der Erfahrung entnommenen allgemeinen Vorstellungen und den Verstandesbegriffen ausführlich nachgewiesen [1]; er zeigte, dass wir Gegenstände, die sich so ähnlich sind, wie ein Ei dem andern, nicht unterscheiden können, dass auf eine gewisse Entfernung die bemalte Fläche als erhabener Körper, der viereckigte Thurm als rund erscheine, dass sich das Ruder im Wasser gebrochen, der schillernde Hals der Taube in der Sonne verschiedenfarbig darstelle, dass wir im Vorüberfahren glauben, die Gegenstände am Ufer bewegen sich u. s. w. [2], und dass in allen diesen Beziehungen den falschen Vorstellungen ganz dieselbe Ueberzeugungskraft und dieselbe Stärke des Eindrucks zukomme, wie den wahren [3], dass es sich aber auch mit den Denkbestimmungen nicht anders verhalte, dass sich zwischen viel und wenig, über-

weisführung auf den vier Sätzen: dass es falsche Vorstellungen gebe, dass diese nicht gewusst, d. h. als wahr erkannt werden können, dass von zwei Vorstellungen, die sich nicht unterscheiden, nicht die eine gewusst werden könne, die andere nicht, dass es endlich keine wahre Vorstellung gebe, der sich nicht eine falsche zur Seite stellen lasse, die ihr ununterscheidbar ähnlich sei. Da jedoch von diesen Sätzen der zweite und dritte von keiner Seite, der erste nur von Epikur, in Betreff der sinnlichen Wahrnehmungen, bestritten wurde, so ruht alles Gewicht auf dem vierten, in dem auch Sextus VII, 164. 402 und Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 8, 7 den Nerv der Beweisführung des Karn. suchen.

1) Cic. Acad. II, 13, 42: *dividunt enim in partes et eas quidem magnas: primum in sensus, deinde in ea, quae ducuntur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt, tum perveniunt ad eam partem, ut ne ratione quidem et conjectura ulla res percipi posit. haec autem universa concidunt etiam minutius.*

2) Sextus VII, 409 ff. Cic. Acad. II, 26, 84 ff. 7, 19. 25, 79. Ebendahin gehört wahrscheinlich, was Galen de opt. dis. c. 2 S. 17 Chart. anführt, Karn. habe geläugnet, dass zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, einander gleich seien. Seine Behauptung ist wohl eigentlich, dass wir möglicherweise den Unterschied zweier Grössen von einander bemerken können, deren Unterschied von einer dritten, mittleren, wir nicht bemerken.

3) Sext. 402. 408.

haupt zwischen allen quantitativen Gegensätzen keine feste Grenze ziehen lasse (der sog. Sorites), und dass es die unerlaubteste Auskunft sei, wenn sich Chrysippus den gefährlichen Folgerungen, die sich hieraus ergeben konnten, durch die Vorschrift entziehen wollte, an den bedenklichsten Stellen die Entscheidung zurückzuhalten [1]). Aus diesen Thatsachen schloss nun Karneades zunächst in Betreff der sinnlichen Wahrnehmung, dass es keine φαντασία καταληπτικὴ im stoischen Sinn gebe, d. h. dass keine Wahrnehmung an sich selbst Merkmale enthalte, an denen sie sich mit Sicherheit als wahr erkennen liesse [2]); ebendamit ist aber seiner Meinung nach schon an und für sich die Möglichkeit ausgeschlossen, dass ein Merkmal zur Unterscheidung des Wahren und Falschen im Verstand liege, denn der Verstand — diese Voraussetzung theilt er mit seinen Gegnern — muss seinen Inhalt aus der Wahrnehmung schöpfen [3]), so dass wir also der unmittelbaren Beweise über die Unsicherheit der Denkbestimmungen nicht einmal bedürften. Das gleiche Ergebniss lässt sich übrigens auch von der subjektiven Seite her gewinnen, wenn wir fragen, wie der Einzelne zu seinem Wissen gelange. Denn ein Wissender könnte er erst sein, nachdem er sich seine Ansicht gebildet hat, indem er sich mithin für eine bestimmte Ansicht entscheidet, ist er noch unwissend, welches Vertrauen kann aber das Urtheil eines Unwissenden ansprechen [4])?

1) Sext. 416 ff. Cic. a. a. O. 29, 92. Aus dem Umstand, dass schon Chrysipp dem Sorites zu begegnen suchte, wird wahrscheinlich, dass dieser, schon von dem eleatischen Zeno begründete Fangschluss (s. Arist. Phys. VII, 5. 250, b, 19 und Simpl. dazu f. 255, in den Scholien von Brandis S. 423 f.) auch von Arcesilaus gegen die Stoiker gebraucht wurde.

2) Sext. VII, 164.

3) A. a. O. 165 vgl. Cic. Acad. II, 28, 91.

4) Cic. Acad. II, 36, 117. Karneades ist hier allerdings nicht genannt, aber dass auch dieser Grund der Schrift eines Akademi-

Wie Karneades in diesen formalen Untersuchungen über die Möglichkeit des Wissens vorzugsweise auf die Stoiker Rücksicht nimmt, und seinerseits die allgemeine Voraussetzung des Sensualismus mit ihnen gemein hat, so finden wir ihn auch in der Polemik gegen die materiellen Ergebnisse der dogmatischen Philosophie in einem ähnlichen Verhältniss zu diesen seinen Hauptgegnern. Wie die Physik überhaupt seit dem Anfang unserer Periode gegen die Ethik zurückgesetzt wurde, so hat auch Karneades der letzteren mehr Fleiss zugewendet, als der erstern [1]; sofern er aber auf die Physik eingieng, scheint er sich ganz gegen die stoische Behandlung derselben gerichtet zu haben, und eben diesem Umstand haben wir es zu verdanken, dass wir von seinen physikalischen oder richtiger theologischen Untersuchungen ausführlicher unterrichtet sind, als von den ethischen. Reiche Veranlassung zur Bewährung seines Scharfsinns bot ihm in dieser Beziehung die stoische Theologie und Teleologie [2], und auf seinem Standpunkt musste es ihm nicht schwer werden, die schwachen Seiten derselben aufzudecken. Wenn sich die Stoiker zur Begründung des Götterglaubens auf den *consensus gentium* beriefen, so lag es nahe, ihnen zu antworten [3], die Allgemeinheit jenes Glaubens sei weder erwiesen, noch auch wirklich vorhanden, keinenfalls könnte aber die Vorstellung der unwissenden Masse etwas entscheiden. Wenn jene in dem Eintreffen

kers entnommen ist, lässt sich kaum bezweifeln, und dass er von Karn. herrührt, ist wenigstens wahrscheinlich.

1) Diog. IV, 62.

2) Cic. N. D. I, 2, 5 nach kurzer Schilderung der stoischen und der verwandten Theologie: *contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.*

3) Cic. N. D. I, 23, 62 f. vgl. III, 4, 11; dass Cic. hier die akademische Ansicht vortragen will, sagt er selbst, diese werden wir aber immer am Wahrscheinlichsten auf Karneades zurückführen.

der Vorzeichen und Weissagungen einen Hauptbeweis für das Walten der göttlichen Vorsehung fanden, so bedurfte es der gleich zu erwähnenden ausführlichen Kritik der Divination kaum, um diesen Grund zu entkräften [1]). Aber auch der eigentliche Angelpunkt des stoischen Götterglaubens, die Lehre von der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Weltganzen und von der Zweckmässigkeit der Welteinrichtung, wurde von Karneades in Anspruch genommen. Wo zeigt sich denn, fragte er, jene Zweckmässigkeit in der Welt? woher alle Dinge, die dem Menschen Verderben und Gefahr bringen, wenn es wahr ist, dass ein Gott die Welt um des Menschen willen gemacht hat [2])? Oder wenn die Vernunft als das höchste Geschenk der Gottheit gepriesen wird, sehen wir denn nicht, dass die Mehrzahl der Menschen ihre Vernunft nur gebraucht, um schlimmer zu sein als die Thiere? Für diese würde also die Gottheit mit ihrer Gabe schlecht gesorgt haben [3]). Ja selbst wenn wir die nächste Schuld von dem Missbrauch der Vernunft dem Menschen zuschieben wollten: warum hat ihm die Gottheit eine Vernunft gegeben, die so gemissbraucht werden konnte [4])? Aber die Stoiker sagen ja selbst, es finde sich nirgends ein Weiser; dieselben lehren, die Thorheit sei das grösste Unglück; wie

1) M. s. hierüber Cic. N. D. III, 5, 11 ff.

2) Der Akademiker b. Cic. Acad. II, 38, 120. Dass diese Gründe von Karneades herrühren, sehen wir aus Porph. de abstin. III, 20, wo dieser das Dasein des Ungeziefers, der Giftpflanzen, der reissenden Thiere u. s. w. gegen die Stoiker geltend macht. Ebendas. bemerkt Karn. gegen die Behauptung Chrysipps, dass das Schwein dazu da sei, um geschlachtet zu werden: nach dieser Annahme würde es eben dadurch seine Bestimmung erfüllen, mithin müsste es auch ihm selbst das Beste sein, geschlachtet zu werden.

3) Cic. N. D. III, 25, 65—70. Wir setzen auch hier voraus, dass die Grundgedanken der Ciceronischen Darstellung der Schule des Karneades wirklich angehören.

4) A. a. O. 31, 76.

kann da noch davon die Rede sein, dass für die Menschen, welche demnach sammt und sonders im tiefsten Elend sind, von den Göttern auf's Beste gesorgt sei [1])? Doch gesetzt auch, die Götter haben nicht Allen Tugend und Weisheit verleihen können, so hätten sie wenigstens darauf bedacht sein müssen, dass es den Tugendhaften gut gienge. Statt dessen zeigt die Erfahrung in hundert Fällen, dass der rechtschaffene Mann elend umkommt, dass das Verbrechen gelingt und der Verbrecher die Früchte seiner Unthaten ungestört geniessen kann [2]). Wo bleibt da die Wirksamkeit der Vorsehung? Wie aber dem Angeführten zufolge der Thatbestand ein ganz anderer ist, als die Stoiker voraussetzen, so ist auch ihre Erklärung dieses Thatsächlichen durchaus unberechtigt. Wollen wir auch zugeben, dass Zweckmässigkeit in der Einrichtung der Welt sei, dass die Welt das Schönste und Beste sei, was es giebt: warum sollte es undenkbar sein, dass die Natur auch ohne einen Gott, nach physikalischen Gesetzen, diese Welt hervorbrachte? Wollen wir auch den Zusammenhang des Weltganzen anerkennen, warum sollte dieser nicht durch blosse Naturkräfte, ohne eine Weltseele oder eine Gottheit, bewirkt sein können? Wer kann sich rühmen, die Natur und ihre Kräfte so genau zu kennen, dass er die Unmöglichkeit dieser Annahme beweisen könnte [3])? Das Vernünftige, folgert Zeno, ist besser, als das Unvernünftige, die Welt ist das Beste, also ist die Welt vernünftig. Der Mensch, sagt Sokrates, kann seine Seele nur von der Welt haben, also muss die Welt beseelt sein. Aber wer sagt dir denn, entgegnet der Akademiker [4]), dass die Vernunft auch für die Welt das Beste sein muss, wenn sie es für uns ist? Dass die Natur

1) Ebd. 32, 79.
2) Ebd. 32, 80 ff.
3) Cic. Acad. II, 38, 120 f. N. D. III, 11, 28.
4) Cic. N. D. III, 8, 21 ff. 10, 26. 11, 27.

beseelt sein muss, um eine Seele zu erzeugen? Was der Mensch nicht hervorbringen konnte, behauptet Chrysipp, das kann nur ein höheres Wesen, nur die Gottheit hervorgebracht haben. Auch diesem Schlusse wird von akademischer Seite die gleiche Verwechslung der Standpunkte schuldgegeben, wie dem vorigen. Mag es immerhin ein höheres Wesen, als der Mensch geben, warum soll diess gerade ein menschenähnliches, vernünftiges Wesen, eine Gottheit, warum nicht die Natur sein [1]? Und nicht anders verhält es sich auch mit der Behauptung, dass ebenso, wie jedes Haus zum Bewohnen bestimmt ist, so auch die Welt eine Wohnung der Götter sein müsse. Ganz richtig, liess sich hierauf antworten [2], wenn die Welt ein Haus wäre, aber eben ob sie diess ist, ob sie für einen bestimmten Zweck gebaut, und nicht einfaches, zweckloses Naturprodukt ist, eben das steht in Frage.

Die akademische Skepsis begnügt sich indessen nicht damit, die Beweiskraft der Gründe zu bestreiten, auf welche die Stoiker den Glauben an eine Gottheit gestützt hatten, sie sucht auch den Gottesbegriff selbst als unhaltbar darzustellen. Der Weg, welchen Karneades zu diesem Zweck einschlägt, ist im Wesentlichen derselbe, auf dem sich auch in unserer Zeit die Angriffe gegen die Persönlichkeit Gottes bewegt haben. Wenn sich die gewöhnliche Ansicht unter der Gottheit das unendliche Wesen denkt, welches aber zugleich als ein besonderes Wesen, mit den Eigenschaften einer für sich seienden lebendigen Persönlichkeit vorgestellt wird, so zeigt Karneades, dass die zweite von diesen Bestimmungen der ersten widerspreche, dass es nicht möglich sei, die Bedingungen des konkreten Daseins auf die Gottheit zu übertragen, ohne ihre Unendlichkeit zu beschränken. Wie

1) A. a. O. III, 10, 25 f.
2) A. a. O.

wir uns nun auch die Gottheit denken wollen, jedenfalls müssen wir sie als lebendes Wesen denken; jedes lebende Wesen ist aber leidensfähig, jedes ist zusammengesetzt und theilbar, mithin auch zerstörbar [1]). Jedes lebende Wesen hat ferner nothwendig eine sinnliche Natur an sich, und weit entfernt, der Gottheit die Sinne abzusprechen, müssten wir ihr vielmehr, wie unser Philosoph glaubt, im Interesse der göttlichen Allwissenheit mehr, als nur unsere fünf beilegen. Was aber der Sinnesempfindung fähig ist, das ist auch der Veränderung fähig, denn die Empfindung ist (der Chrysippischen Definition zufolge) eine Veränderung in der Seele; und dasselbe muss auch der Lust und der Unlust fähig sein, da sich eine Empfindung ohne diese nicht denken lässt. Alles Veränderliche ist aber ein Vergängliches, Alles was für Unlust empfänglich ist, ist auch für die Verschlimmerung empfänglich, aus welcher die Unlust entsteht, und ein Solches ist es auch für den Untergang [2]). Wie die Sinnesempfindung, so gehört ferner das Begehren des Naturgemässen und das Vermeiden des Naturwidrigen zu den Bedingungen des Lebens; naturwidrig ist aber für jedes Wesen, was die Kraft hat, es zu vernichten, alles Lebendige ist mithin der Vernichtung ausgesetzt [3]). Gehen wir weiter vom Begriff des lebendigen zu dem des vernünftigen Wesens fort, so müssten der Gottheit nothwendig zugleich mit der Seligkeit alle Tugenden beigelegt werden. Wie kann man aber, fragt unser Philosoph mit Aristoteles, Gott eine Tugend zuschreiben? Jede Tu-

1) Cic. N. D. III, 12, 29 f. 14, 34.

2) Cic. N. D. III, 13, 32 f. ausführlicher Sextus Math. IX, 139—147. Auch hier wird Karneades (§. 140) ausdrücklich genannt, und auch ohne das würde die Uebereinstimmung mit Cicero beweisen, dass wir seine Lehre vor uns haben.

3) Cic. a. a. O. Weitere Beweise für die Vergänglichkeit aller lebenden Wesen sind ebdas. angedeutet.

gend setzt eine Unvollkommenheit voraus, in deren Ueberwindung sie besteht; enthaltsam ist nur der, welcher auch unenthaltsam, ausdauernd nur der, welcher auch weichlich sein könnte, tapfer nur der, dem ein Uebel Gefahr droht, grossherzig nur der, welchen Unfälle treffen können; einem Wesen, für welches die Lust schlechthin keinen Reiz, der Schmerz und die Beschwerde, die Gefahr und das Unglück schlechthin nichts Furchtbares haben könnte, würden wir keine von jenen Tugenden zuschreiben. Ebenso wenig könnten wir die Einsicht einem Wesen beilegen, das nicht für Lust und Unlust empfänglich wäre, denn die Einsicht ist das Wissen um das Gute und Böse und das sittlich Gleichgültige, wie kann man aber davon wissen, wenn man nie Lust und Schmerz erfahren hat, oder wie lässt sich denken, dass ein Wesen, wie man diess von der Gottheit annimmt, nur Lust empfinde, aber keine Unlust, da doch jene nur im Gegensatz zu dieser erkannt wird, und da die Möglichkeit einer Lebensförderung immer auch die einer Lebenshemmung voraussetzt? Nicht anders verhält es sich auch mit der Klugheit (εὐβουλία). Klug ist nur, wer immer das Zweckmässige findet. Aber wenn er es finden soll, darf es ihm nicht schon vorher bekannt sein. Die Klugheit kann mithin nur einem Wesen zukommen, dem Manches verborgen ist. Ein solches Wesen könnte aber nie wissen, ob ihm nicht früher oder später etwas den Untergang bringen werde, es wäre mithin auch für Furcht empfänglich. Ein Wesen aber, das von der Lust versucht und von Schmerzen gestört werden kann, ein Wesen, das mit Gefahren und Beschwerden zu kämpfen hat, ein Wesen, das Unlust und Furcht empfindet, ein solches Wesen, schliesst Karneades, ist endlich und vergänglich; können wir uns daher die Gottheit nicht ohne diese Beschränkungen denken, so ist sie überhaupt undenkbar, der Begriff der Gott-

heit hebt sich selbst auf [1]). Aber auch schon desshalb kann Gott keine Tugend haben, weil die Tugend über dem ist, der sie hat, über Gott aber kann nichts sein [2]). Wie verhält es sich ferner bei Gott mit der Sprache? Dass es ungereimt ist, ihm eine Sprache beizulegen, war leicht zu zeigen; ihn sprachlos (ἄφωνος) zu nennen, scheint aber der allgemeinen Annahme gleichfalls zu widersprechen [3]). Ganz abgesehen endlich von allen näheren Bestimmungen ergiebt sich die Undenkbarkeit des Gottesbegriffs, wenn wir fragen, ob die Gottheit begrenzt oder unbegrenzt, ob sie körperlich oder unkörperlich sei. Sie kann nicht unbegrenzt sein, denn das Unbegrenzte ist nothwendig unbewegt, weil es keinen Ort hat, und unbeseelt, weil es vermöge seiner Unendlichkeit kein von der Seele durchdrungenes Ganzes bilden kann, die Gottheit dagegen denken wir uns bewegt und beseelt; sie kann aber auch nicht begrenzt sein, denn alles Begrenzte ist ein Beschränktes. Sie kann ferner nicht unkörperlich sein, denn das Unkörperliche wäre, wie Karneades mit den Stoikern annimmt, ohne Seele, Empfindung und Wirkung; sie kann aber auch kein Körper sein, denn die zusammengesetzten Körper sind der Veränderung und dem Untergang unterworfen, die einfachen (Feuer, Wasser u. s. w.)

1) Sextus Math. IX, 152—175, wo derselbe Nachweis auch noch an der σωφροσύνη gegeben wird. Kürzer Cic. N. D. III, 15, 38. Zwar ist in keiner von diesen beiden Darstellungen der Name des Karneades hier wiederholt, aber der Umstand, dass beide Schriftsteller diese Beweise an derselben Stelle einer längeren Ausführung bringen, in der vor und nach Karn. ausdrücklich genannt wird, setzt ausser Zweifel, dass sie ihm angehören.

2) Sext. IX, 176 f. Der Satz sieht etwas sophistisch aus, aber es ist darin die tiefgreifende Frage angedeutet, welche die spätere, namentlich die mittelalterliche Philosophie so viel beschäftigt hat, wie sich die allgemeine Seite des göttlichen Wesens zu der individuellen verhält, ob das Gute und Vernünftige für Gott ein von seinem Willen unabhängiges Gesetz ist, oder nicht.

3) Sext. 178 f.

sind ohne Leben und Vernunft [1]). Lässt sich aber keine der Bestimmungen durchführen, unter denen wir uns die Gottheit denken müssten, so kann das Dasein derselben nicht behauptet werden.

Noch leichteres Spiel hat der Skeptiker natürlich bei der Kritik des polytheistischen Götterglaubens und seiner stoischen Vertheidigung. Unter den Gründen, welche Karneades gegen denselben gebrauchte, werden besonders jene Soriten erwähnt, durch die er zu zeigen suchte, dass es dem Volksglauben an jedem Merkmal zur Unterscheidung des Göttlichen und Ungöttlichen fehle. Wenn Zeus ein Gott ist, sagte er, so muss es auch sein Bruder Poseidon sein, wenn es dieser ist, so müssten auch die Flüsse und Bäche Götter sein; wenn Helios ein Gott ist, müsste auch die Erscheinung des Helios über der Erde, der Tag, ein Gott sein, dann aber auch der Monat und das Jahr, der Morgen, der Mittag und der Abend u. s. w. [2]). Der Polytheismus wird hier dadurch widerlegt, dass die wesentliche Gleichartigkeit des vermeintlich Göttlichen mit dem anerkannt Ungöttlichen nachgewiesen wird. Dass diess übrigens nicht der einzige Beweis des scharfsinnigen Kritikers war, lässt sich voraussetzen [3]).

1) Sext. a. a. O. 148—151. 180 f. Auch hier bürgt uns für die Authentie der Darstellung bei Sextus ihre wesentliche Uebereinstimmung mit Cic. N. D. 12, 29—31. 14, 34, der seine Auseinandersetzung mit den Worten einführt: *illa autem, quae Carneades afferebat, quemadmodum dissolvitis?* Auch Sextus selbst scheint aber nicht blos einzelne seiner Beweise (§. 140), sondern die ganze Reihe derselben von §. 137 an dem Karneades zuzuschreiben, wenn er §. 182 fortfährt: *ἠϱώτηνται δὲ καὶ ὑπὸ τȣ̃ Καϱνεάδȣ καὶ σωϱιτικῶς τινες* u. s. w.

2) Sext. 182—190, weiter ausgesponnen b. Cic. N. D. III, 17, 43 ff. Auch Sextus bemerkt übrigens 190: *καὶ ἄλλους δὴ τοιȣ́τους σωϱείτας ἐϱωτῶσιν οἱ πεϱὶ τὸν Καϱνεάδην εἰς τὸ μὴ εἶναι ϑεȣ́ς.*

3) So gehört vielleicht auch ihm oder seiner Schule die gelehrte Ausführung bei Cic. N. D. III, 21. 53—23, 60, worin die Uneinigkeit der mythischen Ueberlieferungen an der Mehrheit gleich-

Sehr nachdrücklich hatte Karneades auch die Weissagung angegriffen, auf welche die Stoiker so grossen Werth legten [1]. Er wies nach, dass dieselbe gar keinen eigenthümlichen Stoff habe, dass über Alles, was Gegenstand einer kunstmässigen Beurtheilung ist, die Sachverständigen richtiger urtheilen, als die Wahrsager [2], dass das Vorherwissen von zufälligen Erfolgen unmöglich sei, von nothwendigen und unvermeidlichen unnütz, ja schädlich sein würde [3], dass sich keinerlei Causalzusammenhang zwischen der Vorbedeutung und dem bedeuteten Erfolg denken lasse [4]; hielten ihm aber die Stoiker Beispiele eingetroffener Weissagungen entgegen, so erklärte er dieses Eintreffen für zufällig [5], zugleich aber auch ohne Zweifel einen grossen Theil jener Erzählungen für unwahr [6].

Mit dieser Polemik gegen die Mantik steht bei Karneades vielleicht auch die Vertheidigung der Willensfreiheit in Verbindung. Er widerlegte den stoischen Fatalismus durch die Thatsache der freien Selbstbestimmung, und da sich die Stoiker für ihre Lehre auf das Causalitätsgesetz beriefen, so nahm er auch dieses in Anspruch [7]; natürlich konnte aber seine Absicht dabei nicht die sein, etwas Positives über das Wesen des menschlichen Willens zu behaupten, sondern nur die, den stoischen Lehrsatz zu bestreiten.

Nicht ganz so ausführlich, wie über die bisher be-

namiger Götter nachgewiesen wird. Dass dieselbe aus einer griechischen Schrift geflossen ist, zeigt ihr Inhalt, und Cicero selbst sagt es am Schluss ziemlich deutlich.

1) M. s. ausser dem gleich Folgenden auch Cic. Div. I, 7, 12.

2) Cic. Divin. II, 3, 9 ff.

3) Ebd. V, 13 ff. Doch ist Karneades hier nicht mehr genannt.

4) Ebd. I, 13, 23.

5) A. a. O. u. II, 21, 48.

6) Vgl. Cic. a. a. O. II, 11, 27 u. ö.

7) Cic. De Fato 11, 23. 14, 31.

sprochenen Punkte, sind wir über die Gründe unterrichtet, mit denen Karneades die herrschenden sittlichen Grundsätze in Frage stellte, doch kennen wir dieselben hinreichend, um die Richtung seiner Skepsis auch nach dieser Seite hin zu beurtheilen. In der zweiten von den berühmten Reden, welche Karneades im Jahr 156 v. Chr. zu Rom hielt[1]), führte er aus, dass es kein natürliches Recht gebe, sondern alle Gesetze nur positive bürgerliche Einrichtungen, nur um ihrer Sicherheit und ihres Vortheils willen, zum Schutz der Schwachen von den Menschen aufgestellt seien, wie sie denn aus diesem Grunde mit den Völkern und den Umständen wechseln, und dass desshalb Jeder für einen Thoren gehalten werde, welcher die Gerechtigkeit dem alleinigen unbedingten Zweck, dem Vortheil, vorziehe. Zur Begründung dieser Behauptung verwies er theils auf das Beispiel aller mächtigen Völker, wie eben das römische, die sammt und sonders nur durch Ungerechtigkeit gross geworden seien, theils dienten ihm hiezu die mancherlei casuistischen Fragen, wie sie schon die Stoiker aufgeworfen hatten, indem er natürlich in allen diesen Fällen der Meinung war, dass es klüger sei, das nutzbringende Unrecht zu begehen, (z. B. zur Rettung des eigenen Lebens einen Andern zu ermorden), als den Vortheil dem Rechte zu opfern, dass daher die Klugheit mit der Gerechtigkeit in einem unversöhnlichen Streit liege[2]). Dass selbst die strengste Moral dieser Anerkennung der selbstischen Interessen sich nicht ganz entziehen könne, schien ihm das Beispiel seiner stoischen Gegner zu beweisen, denn wenn er diesen mit der Behauptung zusetzte, dass sich ihre An-

1) Lactanz Institt. V, 14 nach Cic. de Rep. III, 4. Plut. Cato maj. c. 22. Quintil. Institt. XII, 1, 4, 1.

2) Lact. a. a. O. c. 16. Cic. De Rep. III, 8—12. 14. 17 f. ed. Maj. Fin. II, 18, 59; m. vgl. über jene casuistische Fälle Cic. Off. III, 23, 89 ff.

sicht über das höchste Gut von der peripatetischen nur in den Worten unterscheide[1]), so kann sich diess nur auf ihre Lehre vom προηγμένον beziehen, in der er eben jene Werthschätzung der äusseren und sinnlichen Güter fand, welche den Peripatetikern von ihnen so sehr verübelt wurde. Ein weiterer Beleg von der Art seiner Angriffe auf die stoische Moral ist die gegen Chrysipp gerichtete Behauptung, dass die Erinnerung an die allgemeine Nothwendigkeit des Todes und anderer Uebel zu unserer Beruhigung nichts beitrage[2]); das unmittelbare sinnliche Gefühl wird der verständigen Reflexion der Stoiker als das Höhere gegenübergestellt.

Aus dieser ganzen Kritik des Dogmatismus konnte nun Karneades, wie natürlich, nur dasselbe Resultat ziehen, wie seine Vorgänger, dass schlechthin kein Wissen möglich sei, dass mithin der Weise seine Zustimmung durchaus zurückhalten, und eben dadurch sich gegen jeden Irrthum decken müsse[3]), und er hält diese Forderung so streng fest, dass er den Einwurf, wenigstens von der Unmöglichkeit einer festen Ueberzeugung müsse der Weise fest überzeugt sein, durchaus nicht zugab[4]). Aber wenn schon jene weit entfernt waren, darum allen Vorstellungen den gleichen Werth beizulegen, und ein Handeln und Meinen ohne Gründe zu verlangen, so fasst Karneades eben diesen Punkt noch bestimmter in's Auge, indem er die Bedingungen und Grade der Wahrschein-

1) Cic. Fin. III, 12, 41.

2) Cic. Tusc. I, 25, 59.

3) Bei Cic. ad Att. XIII, 21 vergleicht er die ἐποχή dem Anhalten des Wagenlenkers oder der gedeckten Stellung des Faustkämpfers. — Wie Arcesilaus, so befolgte auch Karn., im Zusammenhang mit seiner Ansicht, das Verfahren, dass er über jeden Gegenstand, wie dort in Rom über die Gerechtigkeit, für und wider sprach, ohne eine Entscheidung zu geben. Cic. N. D. I, 5, 11 u. A.

4) Cic. Acad. II, 9, 28.

lichkeit festzustellen, und dadurch einen Leitfaden für die Weise der Ueberzeugung, welche seine Lehre allein übrig lässt, zu gewinnen bemüht ist. Mögen wir noch soseh auf's Wissen verzichten, so bedürfen wir doch einer Anregung und Unterlage für's Handeln, wir bedürfen gewisser Voraussetzungen, von denen unser Streben nach Glückseligkeit ausgeht[1]). Wir müssen daher gewissen Vorstellungen so viel Gewicht beilegen, dass wir uns durch sie bestimmen lassen; nur werden wir uns wohl hüten, sie darum für **wahr**, für etwas Gewusstes und Begriffenes, zu halten, wir werden auch bei ihnen nicht vergessen, dass selbst unsere wahren Vorstellungen nur so beschaffen sind, wie auch falsche beschaffen sein können, dass ihre Wahrheit nie mit Sicherheit zu erkennen ist, wir werden daher unsere Zustimmung zurückhalten, und ihnen nicht die Wahrheit, sondern nur den Schein der Wahrheit (das *ἀληθῆ φαίνεσθαι*), oder die Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις, πιθανότης*) zugestehen[2]). Wenn es sich nämlich bei jeder Vorstellung um zweierlei handelt, um ihr Verhältniss zu dem vorgestellten Gegenstand, vermöge dessen sie entweder wahr oder falsch **ist**, und um ihr Verhältniss zu dem vorstellenden Subjekt, vermöge dessen sie als wahr oder als falsch **erscheint**, so ist das erstere Verhältniss, aus den früher entwickelten Gründen, unserer Beurtheilung gänzlich entzogen, das zweite dagegen, das Verhältniss der Vorstellung zu uns selbst, fällt in

1) Sext. Math. VII, 166: *ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός* [*ὁ Καρνεάδης*] *τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν δυνάμει ἀπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι* u. s. w. Cic. Acad. II, 31, 99 (nach Klitomachus): *etenim contra naturam esset si probabile nihil esset et sequitur omnis vitae . . eversio.* 32, 104: *nam cum placeat, eum qui de omnibus rebus contineat se ab assentiendo moveri, tamen et agere aliquid reliquit ejusmodi visa, quibus ad actionem excitemur* u. s. w.

2) Sext. und Cic. a. d. a. O.

den Bereich unsers Bewusstseins[1]). So lange nun eine wahr scheinende Vorstellung nur dunkel und undeutlich ist, wie etwa die Anschauung entfernter Gegenstände, dringt sie uns keine Zustimmung ab, wenn dagegen der Schein der Wahrheit sehr stark wird, so bringt sie eine Ueberzeugung in uns hervor[2]). Diese Ueberzeugung hat aber ebenso, wie die Wahrscheinlichkeit selbst, verschiedene Grade. Der geringste Grad von Wahrscheinlichkeit entsteht dann, wenn eine Vorstellung zwar an und für sich den entschiedenen Eindruck der Wahrheit hervorbringt, ohne dass sie jedoch mit andern Vorstellungen im Zusammenhang stände, der nächst höhere Grad, wenn jener Eindruck durch die Uebereinstimmung aller mit ihr in Verbindung stehenden Vorstellungen bestätigt wird, der dritte und höchste Grad, wenn eine Untersuchung der letzteren auch für sie alle dieselbe Bestätigung ergeben hat. Im ersten Fall heisst die Vorstellung wahrscheinlich (πιθανή), im zweiten, wahrscheinlich und unwidersprochen (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαςος), im dritten, wahrscheinlich unwidersprochen und geprüft (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαςος καὶ περιωδευμένη)[3]). Innerhalb jeder von diesen drei Stufen sind wieder verschiedene Abstufungen der Wahrscheinlichkeit möglich[4]). Die Merkmale, auf welche bei Untersuchung der Wahrscheinlichkeit zu achten ist, scheint Karneades im Sinn der aristotelischen Logik im Einzelnen untersucht zu haben[5]). Je nachdem nun eine Frage grössere oder geringere praktische Wichtigkeit hat, oder je nachdem uns auch die Umstände eine genaue Untersuchung erlauben, oder nicht, werden wir uns an

1) Sext. a. a. O. 167—170.

2) A. a. O. 171—173.

3) A. a. O. 173. 175—182. Pyrrh. I, 227. vgl. Cic. Acad. II, 11, 33. 31, 99 f. 32, 104.

4) Sext. a. a. O. 173. 181.

5) M. s. a. a. O. 176 ff. 183

den einen oder den andern Grad der Wahrscheinlichkeit halten[1]; wiewohl aber keiner derselben von der Art ist, dass er jede Möglichkeit des Irrthums ausschlösse, so wird uns dieser Umstand doch die Sicherheit des Handelns nicht rauben, sobald wir uns einmal überzeugt haben, dass nun einmal eine absolute Gewissheit unserer praktischen Voraussetzungen nicht möglich ist[2], und ebenso wenig werden wir Bedenken tragen, etwas in jener bedingten Weise zu bejahen oder zu verneinen, die nach dem Auseinandergesetzten allein übrig bleibt: wir werden keiner Vorstellung in dem Sinne beistimmen, dass wir sie für wahr, wohl aber vielen in dem, dass wir sie für höchst wahrscheinlich erklären[3].

Unter die Fragen, über welche wir eine möglichst wahrscheinliche Ueberzeugung zu gewinnen suchen müssen, musste nun Karneades seiner ganzen Richtung nach vor Allem die sittlichen Grundsätze rechnen; eben das Leben und Handeln war es ja, dem seine Lehre von der Wahrscheinlichkeit dienen sollte. Er unterschied in dieser Beziehung sechs, oder beziehungsweise vier verschiedene Ansichten. Wenn nämlich der Gegenstand unsers Begehrens entweder die Lust, oder die Schmerzlosigkeit, oder die Befriedigung der natürlichen Triebe sein kann, so ergeben sich in jeder von diesen drei Beziehungen entgegengesetzte Bestimmungen, je nachdem das höchste Gut in die Erreichung von einem der genannten Zwecke oder in die auf dieselbe gerichtete Thätigkeit gesetzt

1) A. a. O. 184 ff.

2) A. a. O. 174. Cic. Acad. II, 31, 99 f.

3) Cic. a. a. O. 32, 104. 48, 148. Durch diese Erläuterung hebt sich von selbst der Vorwurf der Inconsequenz, welcher dem Karneades b. Cic. Acad. II, 18, 59. 21, 67. 24, 78 desshalb gemacht wird, weil er im Unterschied von Arcesilaus zugegeben habe, dass der Weise bisweilen der Meinung folgen und gewissen Vorstellungen seine Zustimmung geben werde, wie diess a. a. O. 24, 78 im Grunde anerkannt ist.

wird; da jedoch das Letztere nur von den Stoikern geschehen ist, sofern diese die naturgemässe Thätigkeit oder die Tugend für das höchste Gut halten, so reduciren sich diese sechs möglichen Ansichten in der Wirklichkeit auf vier, die theils in ihrer einfachen Gestalt, theils in ihrer Zusammensetzung alle vorhandenen Vorstellungen über das höchste Gut unter sich begreifen [1]). Welche von diesen Ansichten den Vorzug verdiene, darüber sprach sich Karneades zwar so skeptisch aus, dass selbst Klitomachus versicherte, seine wahre Meinung nicht zu kennen [2]), und nur versuchsweise, für den Zweck der Widerlegung, soll er den Stoikern die Behauptung entgegengestellt haben, dass das höchste Gut in dem Genusse der Dinge bestehe, welche den ursprünglichen Naturtrieben Befriedigung gewähren [3]). Indessen wird die Sache doch auch wieder so dargestellt, als hätte unser Philosoph eben diese Behauptung in eigenem Namen vorgetragen, und zwar angeblich in dem Sinn, dass er die Befriedigung der Naturtriebe abgesehen von der Tugend als letzten Zweck bezeichnet hätte [4]); zugleich hören wir aber auch, er habe sich der Meinung des Kallipho zugeneigt, welche von der Ansicht der ältern Akademie nicht

1) Cic. Fin V, 6, 16—8, 23, vgl. Tusc. V, 29, 84, ohne Zweifel nach Antiochus. Ritter III, 686 hat die Eintheilung des Karneades, die er sonst wohl kaum so unbedingt der Oberflächlichkeit und Ungenauigkeit beschuldigt haben dürfte, nicht ganz richtig dargestellt.

2) Cic. Acad. II, 45, 139.

3) Cic. Acad. II, 42, 131: *introducebat etiam Carneades. non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset* (οἰκειοῦν). Ebenso Fin. V, 7, 20. Tusc. V, 30, 84.

4) Cic. Fin. II, 11, 35: *ita tres sunt fines expertes honestatis, unus Aristippi vel Epicuri* (die Lust) *alter Hieronymi* (die Schmerzlosigkeit) *Carneadis tertius* (die Befriedigung der natürlichen Triebe); vgl. ebd. V, 7, 20. 8, 22.

wesentlich verschieden gewesen zu sein scheint[1]; ja noch mehr, es wird ihm der Satz zugeschrieben, dass die Tugend hinreichende Mittel zur Glückseligkeit gewähre, wie es sich auch im Uebrigen mit dem höchsten Gut verhalten möge[2]; und hiemit stimmt recht gut zusammen, was Klitomachus in der Trostschrift an seine Landsleute nach der Zerstörung Karthago's aus dem Munde seines Lehrers mittheilte, um wahrscheinlich zu machen, dass der Weise selbst durch den Untergang seiner Vaterstadt nicht in Kummer gerathe[3]. Fassen wir alle diese Angaben zusammen, so erhalten wir eine Ansicht, die wir des Philosophen nicht unwürdig und seinem Standpunkt ganz angemessen finden werden. Seinen skeptischen Grundsätzen gemäss konnte Karneades keiner von den verschiedenen Meinungen über das Wesen und Ziel der sittlichen Thätigkeit wissenschaftliche Sicherheit zuerkennen, und insofern ist die Angabe des Klitomachus, so weit es sich um eine bestimmte Entscheidung handelte, ohne Zweifel richtig. Aber wie überhaupt die Läugnung des Wissens seiner Meinung nach eine Ueberzeugung aus Wahrscheinlichkeitsgründen nicht ausschliessen sollte,

1) Cic. Acad. II, 45, 139: *ut Calliphontem sequar cujus quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur.* Kallipho aber, ein sonst unbekannter, wahrscheinlich der akademischen oder peripatetischen Schule angehöriger Philosoph, wird unter die gerechnet, welche die *honestas cum aliqua accessione*, oder wie es Fin. V, 8, 21. 25, 73. Tusc. V, 30, 85 heisst, die *voluptas cum honestate* für das höchste Gut gehalten haben.

2) Cic. Tusc. V, 29, 83: *et quoniam videris hoc velle, ut quaecunque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii; quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus.*

3) A. a. O. III, 22, 54. Man bemerke, dass diese Ausführung des Karneades ausdrücklich nur unter den Gesichtspunkt der Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeit gestellt wird; er habe, heisst es, den Satz angegriffen *videri fore in aegritudine sapientem patria capta.*

so gilt diess namentlich auch von den ethischen Ueberzeugungen; und da wurde ihm jene vermittelnde Ansicht, welche ihm zugeschrieben wird, nicht blos durch die Tradition der akademischen Schule an die Hand gegeben, sondern sie lag auch an und für sich dem, der die entgegengesetzten Systeme der Lustlehre und des Stoicismus skeptisch vernichtet hatte, als positiver Ueberrest derselben am Nächsten; wobei wir für den Widerspruch, dass die Befriedigung der Naturtriebe bald mit der Tugend, bald ohne dieselbe als das Princip des Karneades bezeichnet wird, wohl nur die ungenaue Darstellung Cicero's verantwortlich zu machen haben; seine eigentliche Meinung kann jedenfalls nur die erste sein. Denn davon musste doch auch Karneades ebenso gut, wie seine Vorgänger und Nachfolger in der Skepsis, überzeugt sein, dass seine Denkweise der sicherste Weg zur Glückseligkeit sei, und das Wort über die Selbstgenügsamkeit der Tugend, welches Cicero von ihm anführt, ist insofern ganz glaublich, und steht mit seiner Auffassung des höchsten Guts in keinem grösseren Widerspruch, als ähnliche Aeusserungen des Aristoteles und selbst des Epikur. Wenn daher dem Karneades bezeugt wird, dass er trotz seines ethischen Skepticismus ein durchaus rechtschaffener Mann gewesen sei [1]), so haben wir nicht blos keinen Grund, dieser Aussage über seinen persönlichen Charakter zu misstrauen, sondern wir können derselben auch die Anerkennung seiner philosophischen Consequenz hinzufügen, denn so widerspruchsvoll uns auch eine Ansicht erscheinen mag, welche die Sicherheit des praktischen Verhaltens auf eine Theorie des absoluten Zweifels gründen will, so haben wir doch schon früher gesehen, dass es in der ganzen Richtung der nacharistotelischen Skepsis lag, diesen Widerspruch auf sich zu

1) Quintil. Institt. XII, 1, 4, 1.

nehmen. Diese Richtung hat sich in Karneades vollendet, und auch die wissenschaftlichen Mängel seiner Theorie haben sich ihm in folgerichtiger Entwicklung derselben ergeben.

Aus demselben Gesichtspunkt werden wir auch der Angabe Glauben schenken dürfen, dass Karneades ebenso, wie die späteren Skeptiker, trotz der scharfen Kritik, welche er über die populäre und die philosophische Theologie ergehen liess, doch das Dasein göttlicher Mächte zu läugnen nicht die Absicht hatte[1]); er verhielt sich auch hierin als ächter Skeptiker: er verzichtete darauf, etwas über die Gottheit zu wissen, aber er liess sich vom praktischen Standpunkt aus den Götterglauben als eine mehr oder weniger probable und nützliche Meinung gefallen.

Alles zusammengenommen werden wir die philosophische Bedeutung des Karneades und der Schule, zu welcher er gehört, nicht so gering anschlagen können, wie diess in neuerer Zeit geschehen ist, wenn der neueren Akademie ein seichter Zweifel schuldgegeben, und die Lehre des Karneades von der Wahrscheinlichkeit nicht aus dem Interesse des Philosophen, sondern nur aus dem des Rhetors hergeleitet wurde[2]). Zu der letzteren Behauptung liegt um so weniger ein Grund vor, je bestimmter Karneades selbst erklärte, dass ihm die Anerkennung einer Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeit um der praktischen Aufgabe und Thätigkeit willen uner-

1) Cic. N. D. III, 17, 44: *haec Carneades ajebat, non ut Deos tolleret, quid enim philosopho minus conveniens? sed ut Stoicos nihil de Diis explicare convinceret.* In diesem Sinne versichert der Akademiker bei Cicero fortwährend (z. B. I, 22, 62), er wolle den Götterglauben nicht zerstören, er finde nur die Beweise dafür unzureichend. Ebenso Sextus Pyrrh. III, 2: *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθῦντες ἀδοξάςως φαμὲν εἶναι θεὸς καὶ σέβομεν θεὸς καὶ προνοεῖν αὐτὸς φαμέν.*

2) Ritter III, 730. 694.

lässlich scheine, und je vollständiger er hierin mit der gesammten Richtung, nicht blos der akademischen, sondern auch der Pyrrhonischen und der späteren Skepsis zusammentrifft. Was ihn von Anderen unterscheidet, ist nur die Gründlichkeit, mit der er die Stufen und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit untersucht hat, diese wird man aber doch dem Philosophen am Wenigsten zum Vorwurf machen wollen. Ebensowenig möchten wir die Zweifel seicht nennen, welche das Alterthum in dem weiteren Verlaufe nur sehr unvollständig zu lösen gewusst hat, und welche auch wirklich nicht wenige der eingreifendsten Probleme durch sehr treffende kritische Bemerkungen beleuchten. Wir werden allerdings in der skeptischen Verzichtleistung auf alles Wissen und in der Beschränkung auf eine mehr oder weniger unsichere Meinung ein Zeichen von der Ermattung des wissenschaftlichen Geistes und von dem Erlöschen der philosophischen Produktivität finden müssen, aber wir dürfen darum nicht übersehen, dass die Skepsis der neueren Akademie nicht blos der Richtung entsprach, welche die gesammte Philosophie unter den Griechen in naturgemässem Verlaufe genommen hatte, sondern dass sie auch mit einem Scharfsinn und einer wissenschaftlichen Thätigkeit vertreten wurde, die uns ein wirklich bedeutendes Glied der philosophischen Entwicklung in ihr erkennen lassen.

In Karneades hatte die neuakademische Skepsis ihren Höhepunkt erreicht. Sein Nachfolger Klitomachus ist nur durch die schriftliche Darstellung der Lehren bekannt, welche Karneades aufgestellt hatte[1]); von dessen Schüler Charmidas kennen wir nur eine für die Beurtheilung seines philosophischen Standpunkts ganz unerhebliche Aeusserung[2]). Mag daher auch auf die Angabe

1) Diog. IV, 67, vgl. Cic. Acad. II, 32, 102.

2) Cic. De orat. I, 18, 84: Charmidas habe behauptet *eos qui rhetores nominabantur et qui dicendi praecepta traderent nihil plane*

des Polybius über das Herabsinken der akademischen Schule in leere Spitzfindigkeiten und über die Verachtung, welche sie sich dadurch zugezogen haben soll[1]), kein grosses Gewicht zu legen sein, so lässt sich doch annehmen, dass dieselbe nach Karneades keinen wesent-

tenere, neque posse quemquam facultatem assequi dicendi, nisi qui philosophorum inventa didicissent. Auch Sext. Math. II, 20 erwähnt der Polemik des Klitomachus und Charmidas gegen die Rhetoren. Wenn aber Ritter III, 695 hierauf die Angabe gründet: Charmidas habe die Philosophie empfohlen, weil sie der einzige Weg zur Beredsamkeit sei, und so den Zweck der akademischen Wahrscheinlichkeitslehre offener bekannt, so legt er viel zu viel in eine Aeusserung, die in Wahrheit gar nichts enthält, was nicht auch die Stoiker, namentlich aber Plato, gesagt hätte.

1) Exc. Vatic. XII, 26: *καὶ γὰρ ἐκείνων* [*τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ*] *τινὲς βȣλόμενοι περί τε τῶν προφανῶς καταληπτῶν εἶναι δοκȣ́ντων καὶ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων εἰς ἀπορίαν ἄγειν τȣ̀ς προςμαχομένους τοιαύταις χρῶνται παραδοξολογίαις καὶ τοιαύτας εὐπορȣ͂σι πιθανότητας, ὥςε διαπορεῖν ἀδύνατόν* [wahrsch. *εἰ δυνατόν*] *ἐςι, τȣ̀ς ἐν Ἀθήναις ὄντας ὀσφραίνεσθαι τῶν ἑψομένων ᾠῶν ἐν Ἐφέσῳ, καὶ διςάζειν μή πω καθ᾽ ὃν καιρὸν ἐν Ἀκαδημίᾳ διαλέγονται περὶ τȣ́των ȣ̓χ ὑπὲρ ἄλλων ἄρ᾽ ἐν οἴκῳ κατακείμενοι τȣ́τȣς διατίθενται τȣ̀ς λόγȣς· ἐξ ὧν δι᾽ ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥςε καὶ τὰ καλῶς ἀπορȣ́μενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιςίαν ἦχθαι, καὶ χωρὶς τῆς ἰδίας ἀςοχίας καὶ τοῖς νέοις τοιȣ͂τον ἐντετόκασι ζῆλον, ὥςε τῶν μὲν ἠθικῶν καὶ πραγματικῶν λόγων μηδὲ τὴν τυχȣ͂σαν ἐπίνοιαν ποιεῖσθαι δι᾽ ὧν ὄνησις τοῖς φιλοσοφȣ͂σι, περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξȣς εὑρεσιολογίας κενοδοξȣ͂ντες κατατρίβȣσι τȣ̀ς βίȣς.* Wie wenig diese Aeusserung für einen geschichtlich unbefangenen Bericht gelten kann, zeigt schon der Umstand, dass andernfalls in der Zeit des Karneades, dessen Zeitgenosse Polybius war, und auf den sich die Bemerkung über die Begeisterung der Jugend für die skeptische Lehre wahrscheinlich bezieht, nicht so geringschätzig von der Akademie gesprochen werden konnte; die ganze Darstellung trägt aber auch sosehr die Farbe gegnerischer Uebertreibung, dass wir aus ihr kaum ein treueres Bild von der Akademie gewinnen werden, als etwa von der neuesten deutschen Philosophie aus den Urtheilen der einseitigen Praktiker oder den Diatriben eines berühmten deutschen Geschichtschreibers gegen die »Staatssophisten«.

lichen Fortschritt mehr auf dem von ihm und von Arcesilaus eröffneten Wege gemacht hat. Ja sie hielt sich überhaupt nicht mehr lange in dieser Richtung, vielmehr begann schon ein Menschenalter nach dem Tode ihres berühmtesten Lehrers jener Eklekticismus in ihr einzureissen, dessen gleichzeitige allgemeinere Verbreitung einen neuen Abschnitt in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie bezeichnet.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

A. Eklekticismus.

§. 43.

Allgemeine Bemerkungen über den Eklekticismus und die ihm gleichzeitige Philosophie.

Die Form der Philosophie, welche um den Anfang unserer Periode hervortrat, hatte sich im Lauf des dritten und zweiten Jahrhunderts in ihren drei Hauptzweigen vollendet. Diese drei Schulen waren bis dahin neben einander hergegangen, indem sich jede in ihrer Reinheit zu erhalten strebte, und gegen die andere, wie gegen die frühere Philosophie, nur eine angreifende oder abwehrende Stellung einnahm. Aber die Natur der Sache bringt es mit sich, dass Geistesrichtungen, die einem verwandten Boden entsprossen sind, nicht zu lange in dieser ausschliessenden Haltung beharren können. Wenn die ersten Begründer einer Schule und ihre unmittelbaren Schüler im Eifer der selbstthätigen Forschung und Gedankenerzeugung auf das Eigenthümliche ihrer Denkweise alles Gewicht zu legen, und an dem Gegner nur die Abweichungen von dieser ihrer Wahrheit zu sehen pflegen, so werden die Späteren, welche jenes Eigenthümliche nicht mehr mit der gleichen Anstrengung gesucht, und daher auch nicht mit der gleichen Stärke und Einseitigkeit ergriffen haben, auch in den gegnerischen Behauptungen das Gemeinsame und Verwandte leichter erkennen, und andererseits untergeordnete Eigenthümlichkeiten des eigenen Standpunkts leichter aufopfern;

der Streit der Schulen selbst wird sie nöthigen, durch stärkere Betonung dessen, worin sie mit dem Gegner zusammentreffen, übertriebene Beschuldigungen und unbedingt verwerfende Urtheile zurückzuweisen, unhaltbare Behauptungen aufzugeben oder zurückzustellen, anstössige Sätze zu mildern, ihren Systemen die schroffsten Spitzen abzubrechen; mancher Einwurf des Gegners wird haften, und indem man ihm durch eine neue Wendung zu entgehen sucht, hat man mit dem Einwurf selbst auch die Voraussetzungen desselben theilweise zugegeben. Es ist daher eine allgemeine und nothwendige Erfahrung, dass sich im Streit der Partheien und Schulen ihre Gegensätze allmählig abstumpfen, dass das Gemeinsame, was ihnen zu Grunde liegt, deutlicher erkannt, eine Vermittlung und Verschmelzung versucht wird, und die Geschichte der philosophischen Schulen bewegt sich mit grosser Regelmässigkeit durch die drei Stadien der ersten rücksichtslosen Behauptung von neuen Standpunkten, ihrer gereifteren systematischen Entwicklung, ihrer eklektischen Umbildung. So lange nun die philosophische Produktivität in einem Volke noch lebendig ist, wird der Fall entweder gar nicht, oder nur vorübergehend eintreten, dass seine ganze Wissenschaft von diesem Eklekticismus ergriffen würde, weil sich bereits neue Richtungen in ihrem Jugendlaufe versuchen, ehe die nächst vorangehenden entschieden zu altern begonnen haben. Sobald dagegen der wissenschaftliche Geist ermattet, und ein längerer Zeitraum ohne neue Schöpfungen nur durch die Verhandlungen zwischen den vorhandenen Schulen ausgefüllt wird, so wird das natürliche Ergebniss dieser Verhandlungen, die theilweise Vermischung der streitenden Partheien, im allgemeineren Umfang herortreten, und die gesammte Philosophie wird jene eklektische Haltung annehmen, die in ihrer allgemeinen Ausbreitung immer das Vorzeichen, entweder einer tiefgreifenden Umwälzung

oder des gänzlichen Verfalls ist. Eben dieses war aber der Fall, in dem sich die griechische Philosophie in den letzten Jahrhunderten vor Christus befand. Alle die Ursachen, welche die Auflösung der klassischen Bildung überhaupt herbeiführten, hatten auch auf den philosophischen Geist lähmend gewirkt; auf die Umgestaltung der Philosophie, welche das Ende des vierten und den Anfang des dritten Jahrhunderts bezeichnet, folgte Jahrhunderte lang keine neue Systemsbildung, und wenn die nacharistotelischen Systeme an und für sich schon das rein theoretische Interesse am Objekt verloren, und durch ihre Beschränkung auf das Leben und die Zwecke des Subjekts ein Nachlassen des wissenschaftlichen Bestrebens beurkundet hatten, so konnte die lange Stockung der philosophischen Produktion nur dazu dienen, den wissenschaftlichen Sinn noch mehr abzustumpfen und die Möglichkeit einer objektiven Wissenschaft überhaupt in Frage zu stellen. Dieser Sachverhalt fand seinen richtigen Ausdruck in dem Skepticismus, welcher den dogmatischen Systemen mit immer bedeutenderem Erfolg entgegentrat. Nur die Rückseite dieses Skepticismus war aber der Eklekticismus, welcher seit dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die Skepsis zurückdrängte, und die früher getrennten Richtungen des Denkens verknüpfte. Die Skepsis hatte alle dogmatischen Ansichten zunächst in der Art einander gleichgestellt, dass sie allen gleichmässig die wissenschaftliche Wahrheit absprach. Dieses Weder Noch wird im Eklekticismus zum Sowohl Als Auch; aber auch für diesen Uebergang hatte die Skepsis den Weg gebahnt, denn sie selbst hatte es in der reinen Negation nicht ausgehalten, und desshalb in ihrer Lehre von der Wahrscheinlichkeit wieder eine positive Ueberzeugung als praktisches Postulat aufgestellt. Diese sollte nun freilich nicht mit dem Anspruch auf unumstössliche Gewissheit auftreten; indessen lässt

sich schon in der Entwicklung der skeptischen Theorie von Pyrrho zu Arcesilaus und von Arcesilaus zu Karneades eine steigende Werthschätzung der Wahrscheinlichkeitserkenntniss nicht verkennen; es durfte nur um einen Schritt weiter gegangen, die skeptische Theorie gegen das praktische Bedürfniss entschiedener zurückgestellt werden[1]), und das Wahrscheinliche erhielt die Bedeutung des Wahren, die Skepsis schlug wieder in ein dogmatisches Fürwahrhalten um. Aber doch musste der Zweifel in diesem Dogmatismus noch so weit nachwirken, dass kein einzelnes System als solches für wahr anerkannt wurde, sondern das Wahre aus allen Systemen nach Maassgabe des subjektiven Bedürfnisses und Urtheils ausgeschieden werden sollte. Eben dieses war ja auch das Verfahren der Skeptiker bei der Ausmittlung des Wahrscheinlichen gewesen, wie diess schon das eklektische Moralprincip des Karneades zeigt: wie der Skeptiker seinen Zweifel an der Kritik der vorhandenen Ansichten entwickelt, so sucht er auch das Wahrscheinliche zunächst in den vorhandenen Systemen, zwischen denen er aber sich selbst die Entscheidung vorbehält. Der Skepticismus bildet so die Brücke von dem einseitigen Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie zum Eklekticismus, und es ist in dieser Beziehung nicht für zufällig zu halten, dass es gerade die Nachfolger des Karneades waren, von denen diese Denkweise hauptsächlich ausgieng, und dass sie bei ihnen selbst zunächst an den Punkt anknüpft, auf den schon die Stoiker und Epikureer ihren Dogmatismus und die Akademiker selbst ihre Wahrscheinlichkeitslehre in letzter Beziehung gestützt hatten, an die Nothwendigkeit bestimmter Ansichten für's Leben. Weiterhin war

1) Wie diess noch von Karneades selbst in seinen späteren Jahren geschehen sein soll; Plut. an seni s. ger. resp. 13, 1.

es jedoch überhaupt der Zustand der damaligen Philosophie und der Streit der philosophischen Schulen, der zuerst die Entstehung und Verbreitung der Skepsis, in der Folge die eklektische Richtung in der Philosophie hervorrief.

Den bedeutendsten äusseren Anstoss zu dieser Veränderung gab die Beziehung, in welche die griechische Wissenschaft und Bildung zu der römischen Welt trat. Es liegt ausser unserem Plane, die Anfänge der griechischen Philosophie bei den Römern im Einzelnen zu verfolgen, und die Männer aufzuzählen, welche als Freunde und Förderer derselben bezeichnet werden; nur so weit dieselben eigene philosophische Bedeutung haben, sind sie theils schon früher genannt worden, theils werden sie noch zu nennen sein [1]. Dagegen dürfen wir die Bedeutung jener Thatsache für die innere Entwicklung der Philosophie selbst nicht unberührt lassen. Mochten nun geborene Römer, wie Cicero und Lucrez, die griechische Wissenschaft für ihre Landsleute bearbeiten, oder mochten sie griechische Philosophen, wie Panätius, Antiochus u. A. den Römern vortragen, im einen, wie im andern Fall war es unvermeidlich, dass sich diese Darstellungen mehr oder weniger durch die Rücksicht auf den Geist und das Bedürfniss der römischen Zuhörer und Leser bestimmen liessen, und selbst die rein griechischen Philosophenschulen in Athen, Rhodus und an anderen Orten konnten sich dieser Rücksicht schon wegen der grossen Anzahl von vornehmen jungen Römern nicht entschlagen, die sie besuchten; denn diese Schüler waren es natürlich, von welchen den Lehrern am Meisten Ehre und Vortheil zufloss. Noch höher jedoch, als diese Rücksichten, werden wir den unbewussten Einfluss des römischen Geistes nicht blos bei den philosophirenden Römern, sondern

1) Genaueres über diesen Gegenstand s. b. Ritter IV, 79 ff.

auch bei den griechischen Philosophen im Römerreich anschlagen müssen; denn wie gross auch die Ueberlegenheit der griechischen Bildung über die römische und die litterarische Abhängigkeit der Eroberer von den Besiegten sein mochte, so lag es doch in der Natur der Sache, dass auch Griechenland von seinen stolzen Schülern geistige Einwirkungen erfuhr, und dass die Klugheit und Willenskraft, welcher Griechenland trotz seiner Wissenschaft unterlegen war, in den Augen der Besiegten im Vergleich mit der blos theoretischen Bildung nicht wenig im Werthe steigen musste. Wenn daher der Römer, von seinem Standpunkt aus geneigt sein musste, auf die wissenschaftliche Consequenz und die theoretische Begründung einer Ansicht weit weniger Gewicht zu legen, als auf ihre praktische Brauchbarkeit, und aus diesem Grunde aus allen Systemen, unbekümmert um den tiefer liegenden Zusammenhang des Einzelnen, das brauchbar Scheinende auszuwählen, so musste der gleiche praktische Eklekticismus auch unter den Griechen Anklang finden, die unter römischen Einflüssen und als Lehrer der römischen Jugend Philosophie trieben. Und da nun diese Einwirkung des römischen Geistes gerade in demselben Zeitpunkt beginnt, in welchem die griechische Philosophie auch durch ihre innere Entwicklung zu einer eklektischen Richtung hingeführt wurde, in der Zeit vor und nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, so war es natürlich, dass sich diese Richtung aus einem solchen Zusammentreffen von inneren und äusseren Gründen nur um so schneller und erfolgreicher entwickelte.

Wiewohl aber dieser Eklekticismus zunächst nur als das Erzeugniss einer geschichtlichen Combination erscheint, durch welche verschiedenartige Standpunkte zu einer in vielen Beziehungen inconsequenten Verbindung zusammengeführt wurden, so fehlt es ihm doch nicht ganz an einem eigenthümlichen Princip, welches bis dahin noch

nicht in dieser Weise vorhanden gewesen war. Fragen wir nämlich, nach welchem Gesichtspunkt die Lehren der verschiedenen Systeme ausgewählt werden sollten, so genügte es nicht, sich an dasjenige zu halten, worin alle zusammentrafen, denn hiemit wäre man auf wenige Sätze von unbestimmter Allgemeinheit beschränkt geblieben. Aber auch die praktische Brauchbarkeit der betreffenden Annahme konnte nicht als das letzte Merkmal ihrer Wahrheit betrachtet werden, denn theils war eben die praktische Aufgabe des Menschen und der Weg zu ihrer Lösung ein Hauptgegenstand des Streites, theils führte dieser praktische Standpunkt selbst auf den Menschen zurück, von dem die praktischen Zwecke und Verhältnisse bestimmt werden. Indem vielmehr die Forderung aufgestellt wird, dass der Einzelne aus den verschiedenen Systemen das Wahre für seinen Gebrauch auswähle, so wird ebendamit vorausgesetzt, dass Jeder schon vor der wissenschaftlichen Entscheidung den Maasstab zur Unterscheidung des Wahren und Falschen in sich trage, dass die Wahrheit dem Menschen unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein gegeben sei, und eben diese Voraussetzung ist es, worin uns die Eigenthümlichkeit und Bedeutung dieser eklektischen Philosophie vorzugsweise zu liegen scheint. Zwar hatte schon Plato angenommen, dass die Seele das Bewusstsein der Ideen aus dem früheren Leben in das jetzige mitbringe, und ähnlich hatten die Stoiker von Begriffen gesprochen, die dem Menschen von Natur eingepflanzt seien; aber weder jener noch diese hatten damit ein unmittelbares Wissen im strengen Sinn zu lehren beabsichtigt, denn die Erinnerung an die Idee entsteht nach Plato nur durch Vermittlung aller jener ethischen und wissenschaftlichen Thätigkeiten, die er als die Vorstufe der wahren Philosophie betrachtet, und die natürlichen Begriffe der Stoiker sind, wie wir früher gezeigt haben, nicht angeborene Ideen, sondern ebensogut,

wie die wissenschaftlichen Gedanken, nur auf kunstlosere Weise, aus der Erfahrung abgeleitet. Diese beiden Systeme lassen daher das Wissen durch den Verkehr des Subjekts mit dem Objekt vermittelt und bedingt sein. Diese Vermittlung des Wissens hat zuerst die Skepsis geläugnet, indem sie, nach der scharfen und treffenden Auseinandersetzung des Karneades, das Verhältniss unserer Vorstellungen zum Vorgestellten für unerkennbar erklärt, und alle unsere Ueberzeugung ausschliesslich von ihrem Verhältniss zum vorstellenden Subjekt abhängig macht. Kann aber auch dieses zunächst nicht ein Wissen von der Wahrheit, sondern nur den Glauben an die Wahrscheinlichkeit begründen, so tritt doch dieser Glaube für den, der auf's Wissen schlechthin verzichtet hat, an die Stelle des Wissens, und so ergiebt sich als das natürliche Erzeugniss der Skepsis jenes Vertrauen auf dasjenige, was dem Subjekt unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein gegeben und vor aller wissenschaftlichen Untersuchung gewiss ist, worin wir bei Cicero und Andern den letzten Halt in dem eklektischen Schwanken zwischen den verschiedenen Systemen erkennen werden [1]. Nun werden wir allerdings diesem Princip des unmittelbaren Wissens nur einen sehr bedingten Werth beilegen können, denn was damit behauptet wird, ist im Grunde doch nur dieses, dass dem unphilosophischen Bewusstsein die letzte Entscheidung über die Fragen der Philosophie zustehen solle, und ist auch der allgemeine Gedanke, dass sich jede Wahrheit dem menschlichen Selbstbewusstsein

1) Der Eklekticismus des letzten Jahrhunderts vor Christus steht in dieser Beziehung zu der vorangehenden Skepsis in einem ähnlichen Verhältniss, wie in neuerer Zeit die Philosophie der schottischen Schule zu Hume, und er darf so wenig, wie diese, für eine blosse Reaktion des Dogmatismus gegen den Zweifel gehalten werden, sondern er ist ebensosehr selbst ein Produkt dieses Zweifels.

zu bewähren habe, durchaus begründet, so erscheint doch dieser Gedanke hier in einer schiefen und einseitigen Fassung, und die ganze Voraussetzung eines unmittelbaren Wissens ist unrichtig: eine genauere Beobachtung zeigt, dass sich jene vermeintlich unmittelbaren und angeborenen Ideen gleichfalls durch die mannigfaltigsten Vermittlungen gebildet haben, und dass es nur der Mangel an einem deutlichen wissenschaftlichen Bewusstsein ist, der sie als unmittelbar gegebene erscheinen lässt. Jenes Zurückgehen auf das unmittelbar Gewisse ist insofern zunächst als ein Zeichen des wissenschaftlichen Verfalls, als ein Selbstzeugniss von der Ermattung des Denkens zu betrachten. Zugleich liegt aber darin ein Moment, welches nicht ohne Bedeutung für den weiteren Gang der philosophischen Entwicklung ist. Indem das Innere des Menschen als der Ort betrachtet wird, wo das ursprüngliche Wissen von den wesentlichsten Wahrheiten seinen Sitz habe, so wird dem stoischen und epikureischen Sensualismus die Behauptung entgegengestellt, dass im Selbstbewusstsein eine eigenthümliche Erkenntnissquelle gegeben sei, und wenn auch dieses höhere Wissen ein gegebenes, eine Thatsache der inneren Erfahrung sein soll, wenn dieser Rationalismus insofern wieder in den Empirismus des unmittelbaren Bewusstseins umschlägt, so ist es doch nicht mehr blos die äussere Wahrnehmung, aus der alle Wahrheit hergeleitet wird. Diese Berufung auf das unmittelbar Gewisse kann insofern als eine Reaktion gegen den sensualistischen Empirismus der vorhergehenden Systeme betrachtet werden. Weil es aber bei dem innerlich Gegebenen als solchem bleibt, und die wissenschaftliche Begründung und Entwicklung der allgemeinen Wahrheiten fehlt, so werden diese auch nicht wirklich in ihrem Ursprung aus dem menschlichen Geiste erkannt, sondern sie erscheinen als etwas dem Menschen von einer über ihm stehenden Macht

Geschenktes, und dadurch bildet das Princip des angeborenen Wissens den Uebergang zu derjenigen Form der Philosophie, welche nur desshalb auf das Selbstbewusstsein zurückgeht, um in ihm die Offenbarung der Gottheit zu empfangen. Wie dann hievon auch der Glaube an äussere Offenbarungen, und die Anlehnung der Philosophie an die positive Religion anknüpft, wird später gezeigt werden.

Wie aber der Eklekticismus nach dieser Seite hin den Keim der Denkweise in sich trägt, welche sich später, im Neuplatonismus, so kräftig entwickelt hat, so hat er andererseits auch den Skepticismus, dem er selbst seine Entstehung grossentheils zu verdanken hat, in sich aufbewahrt. Denn jene Ungenügsamkeit, die es dem Denken nicht gestattet, sich in einem bestimmten System zu befriedigen, hat ihren letzten Grund doch nur darin, dass es den Zweifel an der Wahrheit der dogmatischen Systeme nicht völlig überwunden hat, dass es ihm seine Anerkennung im Einzelnen nicht versagen kann, wenn es ihn auch im Princip nicht gut heisst. Die Skepsis ist daher nicht blos eine von den Ursachen, welche die Entwicklung des Eklekticismus bedingt haben, sondern dieser hat sie fortwährend als ein Moment seiner selbst in sich, und sein eigenes Thun dient dazu, sie wach zu halten, das eklektische Hin- und Herschwanken zwischen den verschiedenen Systemen ist nichts Anderes, als die Unruhe des skeptischen Denkens, nur gedämpft durch den Glauben an das ursprüngliche Wahrheitsbewusstsein, dessen Aeusserungen aus den mancherlei wissenschaftlichen Theorieen zusammengesucht werden sollen. Je ungründlicher aber der Zweifel durch ein principloses Philosophiren beschwichtigt war, um so weniger liess sich erwarten, dass er für immer verstummen würde; wenn vielmehr der Eklekticismus die Wahrheit, welche in keinem einzelnen System zu finden sein sollte, aus allen

Systemen zusammenzulesen unternommen hatte, so gehörte nur eine mässige Aufmerksamkeit dazu, um zu bemerken, dass die Bruchstücke der verschiedenen Systeme sich gar nicht so unmittelbar vereinigen lassen, dass jeder philosophische Satz seinen bestimmten Sinn eben nur in dem Zusammenhang dieses bestimmten Systems hat, wogegen Sätze aus verschiedenen Systemen ebenso, wie diese selbst, einander ausschliessen, dass der Widerspruch der entgegengesetzten Theorieen ihre Auktorität neutralisirt, und dass der Versuch, die übereinstimmenden Sätze der Philosophen als anerkannte Wahrheit zu Grunde zu legen, an der Thatsache ihrer Nichtübereinstimmung scheitert. Nachdem daher die akademische Skepsis in dem Eklekticismus des ersten vorchristlichen Jahrhunderts erloschen war, so erhob sich der Zweifel seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung in der Schule des Aenesidemus auf's Neue, um sich erst im dritten Jahrhundert zugleich mit allen anderen Theorieen in den Neuplatonismus zu verlieren, und die eigenthümliche Beweisführung dieser neuen Skepsis ist eben die, welche der Vorgang des Eklekticismus an die Hand gab: die Unmöglichkeit des Wissens wird aus dem Widerspruch der philosophischen Systeme dargethan, die vermeintliche Uebereinstimmung derselben hat sich in die Erkenntniss ihrer Unvereinbarkeit aufgelöst.

So berechtigt jedoch die Erneuerung des Skepticismus im Verhältniss zu dem unkritischen eklektischen Philosophiren erscheint, so konnte er doch nicht mehr die Bedeutung erlangen, die er in der neuakademischen Schule gehabt hatte. Die Ermattung des Denkens, welche wir auch an dieser späteren Skepsis selbst nachweisen können, machte eine positive Ueberzeugung zu sehr zum Bedürfniss, als dass sich Viele dem reinen Zweifel zuzuwenden vermocht hätten. Wenn daher der Glaube an die Wahrheit der bisherigen Systeme erschüttert war, und

wenn auch ihre eklektische Verknüpfung nicht ganz genügen konnte, während doch zur selbständigen Erzeugung eines neuen die Kraft fehlte, so hatte diess im Allgemeinen nur die Wirkung, dass sich das Denken mehr und mehr nach einer ausser ihm selbst und der bisherigen Wissenschaft liegenden Erkenntnissquelle umzusehen begann, welche theils in der inneren Offenbarung der Gottheit, theils in der religiösen Ueberlieferung gesucht wurde. Hiemit war dann der Weg betreten, durch dessen entschiedenere Verfolgung der Neuplatonismus in dem folgenden Zeitabschnitt die letzte Epoche der griechischen Philosophie eröffnet.

§. 44.

Die Eklektiker des letzten Jahrhunderts vor Christus.

Von den philosophischen Schulen, welche sich um den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts noch auf dem Schauplatz der Geschichte behauptet hatten, scheint die epikureische an der wissenschaftlichen Bewegung nur in geringem Maasse theilgenommen zu haben, und wenn sie auch ihren Standpunkt gegen abweichende Ansichten mit Lebhaftigkeit vertheidigte [1]), so gestattete sie doch diesen auf sich selbst so wenig Einfluss, und begnügte sich mit der Lehre ihres Stifters in so hohem Grade, ohne irgend eine erhebliche Fortbildung derselben zu versuchen, dass uns aus ihrer Mitte kein einziger Vertreter der eklektischen Denkweise genannt wird [2]).

1) Wir sehen diess aus den früher erwähnten Fragmenten des Phädrus und den epikureischen Ausführungen bei Cicero Nat. D I. Fin. I, 8 ff. nebst N. D. I, 33, 93.

2) Ritter IV, 89—106 glaubt bei Lucrez mancherlei Abweichungen von dem reinen Epikureismus wahrzunehmen, die er aus dem Einfluss anderer Systeme herleitet. Dieselben sind jedoch schwerlich von Bedeutung. Ritter bemerkt (S. 94), die Natur und ihre Bestandtheile werden von Lucrez theils auf eine viel lebendigere, theils auf eine mannigfaltigere Weise geschildert, als

Unter den übrigen sind es vor Allem die **Akademiker**, die sich derselben in die Arme geworfen haben. Es ist

die todte und einförmige Physik der Epikureer zu verstatten schien. Dahin gehört es, wenn die Natur als Einheit gedacht werde, die frei über Alles walte, wenn die Sonne als ein Wesen beschrieben werde, welches die Geburten der Erde ausbrüte, wenn die Erde in belebter Darstellung als die Mutter der lebendigen Wesen geschildert werde, wenn Lucrez selbst die Vermuthung, dass die Gestirne lebendige Wesen seien, nicht zurückweise (V, 525 ff.). Das Letztere jedoch kann schon nach V, 123 ff. nicht die Meinung der angeführten Stelle sein; was die übrigen Punkte betrifft, so bemerkt Ritter selbst, die Beschreibungen des Dichters können auch nur bildlich gemeint sein; und ebenso verhält es sich mit der Stelle, die bei einem Epikureer vielleicht am Meisten auffallen könnte, V, 535 ff., wo Lucrez die epikureische Annahme, dass die Erde von der Luft getragen werde (Diog. X, 74) mit der Bemerkung in Schutz nimmt, die Luft werde von der Erde nicht gedrückt, weil diese mit ihr ursprünglich zusammengehöre, wie ja auch uns das Gewicht unserer Glieder nicht zur Last sei. Sosehr diess an die stoische Sympathie des Weltganzen erinnert, so will doch Lucrez davon nichts wissen, wie er ja auch desshalb die Theile der Welt nur als *quasi membra* bezeichnet, jedenfalls ist dieser Gedanke ohne Folgen für seine übrige Naturlehre, sondern er lehrt die Einheit der Natur nur in demselben Sinn, wie Epikur, als Gleichheit der physikalischen und mechanischen Gesetze. Auch die Lehre von der freiwilligen Bewegung der Atome (Lucr. II, 132. 251 ff.) ist Epikurisch, und wenn andererseits ein Unterschied von Epikur darin liegen soll, dass Lucrez die Gesetzmässigkeit der Naturerscheinungen fester halte, als jener (S. 97), so haben wir schon früher die Erklärung Epikurs (b. Diog. X, 78 f.) gehört, welche durch sein ganzes System bestätigt wird, dass in den allgemeinen Ursachen unbedingte Nothwendigkeit walte, wenn auch die einzelnen Erscheinungen verschiedene Erklärungen zulassen. Dass Lucrez II, 333 ff. von Epikur abweichend ebenso viele ursprüngliche Figuren der Atome annehme, als es Atome giebt (R. S. 101), ist ein entschiedenes Missverständniss, dem die (von R. unrichtig aufgefasste) Stelle II, 477 ff. ausdrücklich widerspricht. Dass auch die Ethik der römischen Epikureer von der altepikureischen nicht verschieden ist, wäre an den Punkten die Ritter S. 104 f. anführt, unschwer nachzuweisen, und so werden wir wohl zu der Behauptung berechtigt sein, dass weder Lucrez noch seine epikureischen Landsleute der bekannten Stabilität dieser Schule untreu geworden seien.

bereits gezeigt worden, wie diess mit der Skepsis der neueren Akademie zusammenhängt, und wie diese in sich selbst die Neigung trug, in Eklekticismus umzuschlagen. Dieser Uebergang vollzog sich seit dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts durch die zwei bekannten akademischen Lehrer Philo und Antiochus [1]. Der praktische Gesichtspunkt, unter den Philo [2] die gesammte Philosophie stellte [3], musste die skeptische Richtung seiner Schule bei ihm zurückdrängen, und ihm eine positivere Ueberzeugung zum Bedürfniss machen. War er daher auch ursprünglich der Skepsis zugethan, und konnte er auch fortwährend dem stoischen Kriterium keine Wahrheit zuerkennen, so hören wir doch zugleich, er habe die Dinge an und für sich für erkennbar gehalten, und eine Widerlegung der akademischen Zweifel gewünscht [4]. Dieser Wunsch scheint ihn nun zu der äl-

1) Einige jüngere Akademiker, welche um den Anfang der christlichen Zeitrechnung oder etwas früher gelebt haben, werden im folgenden §. erwähnt werden.

2) Philo von Larissa, ein Schüler des Klitomachus, einer der angesehensten Akademiker, der Stifter der sog. vierten Akademie, kam während des Mithridatischen Kriegs nach Rom, lehrte hier Philosophie und Rhetorik, erwarb sich als Mensch und als Gelehrter grosse Achtung, und hatte ausser Andern auch den Cicero zum Zuhörer; Cic. Acad. II, 6, 16. De Orat. III, 28, 110. Brut. 89, 306. Tusc. II, 3, 9. Plut. Cic. c. 2. Numen. b. Eus. praep. ev. XIV, 9. Stob. Ekl. II, 38.

3) Dieser Gesichtspunkt tritt namentlich in der Eintheilung der Philosophie hervor, welche Stob. Ekl. II, 40 f. aus Philo anführt. Von der Vergleichung des Philosophen mit dem Arzt ausgehend stellt dieser vier Theile der gesammten Philosophie auf: 1) der protreptische, welcher theils den Werth der Tugend darlegt, theils ihre Gegner zurückweist, 2) der therapeutische, oder die Lehre von den Gütern und Uebeln, 3) die Darstellung des richtigen Lebens (ὁ περὶ βίων λόγος), sowohl des öffentlichen, als des Privatlebens, 4) endlich der ὑποθετικὸς τόπος die Vorschriften für die einzelnen Fälle.

4) Numen. b. Eus. a. a. O.: Philo habe anfangs die Lehre des Klitomachus vertheidigt und die Stoiker bekämpft; ὡς δὲ προϊόντος

tern Akademie zurückgeführt zu haben, wenigstens wird uns berichtet, er habe den Unterschied der ältern und neuern Akademie geläugnet[1]. Hiebei scheint Philo nun freilich mehr dem Plato die neuakademische Lehre in den Mund gelegt zu haben, als den Neuakademikern die Platonische, denn theils wird erst Antiochus als derjenige bezeichnet, der in die alte Akademie zurückgewandert sei[2], theils setzt auch die Polemik des Antiochus gegen seinen Lehrer voraus, dass dieser eine Ansicht für die akademische ausgab, welche jener nicht als solche anerkannte[3]; auch sagt Cicero[4] ausdrücklich, Philo habe

μὲν τοῦ χρόνου ἐξιτήλου δ' ὑπὸ συνηθείας οὔσης αὐτῶν τῆς ἐποχῆς οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει, ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δῆτ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεπεθύμει, εὖ οἶσθ' ὅτι, τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν, ἵνα μὴ ἐδόκει μετὰ νῶτα βαλὼν αὐτὸς ἑκὼν φεύγειν. Sext. Pyrrh. I, 235: *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωϊκῷ κριτηρίῳ τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.*

1) Cic. Acad. I, 4, 13: *quanquam Antiochi magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negaret in libris . . duas Academias esse, erroremque eorum qui ita putarunt coarguit.*

2) Cic. a. a. O.

3) Cic. a. a. O. §. 14: *est, inquit, ut dicis, sed ignorare te non arbitror quae contra Philonem Antiochus scripserit.* Diese Schrift des Antiochus nahm aber die altakademische Ansicht gegen Philo in Schutz, indem sie zugleich läugnete, dass die Skepsis des Arcesilaus und Karneades überhaupt die Lehre der Akademie sei; Cic. Acad. II, 4, 12: Antiochus habe gegen eine Schrift Philo's (ohne Zweifel dieselbe, auf welche sich diese Aeusserung Acad. I, 4, 14 bezieht) ein Buch unter dem Titel Sosus geschrieben, und in demselben Sinne, nach Cicero's Fiktion, sich auch mündlich geäussert. Von dieser angeblichen mündlichen Disputation heisst es nun: *sed ea pars, quae contra Philonem erat, praetermittenda est, minus enim acer est adversarius is, qui ista, quae sunt heri defensa, negat Academicos omnino dicere . . ad Arcesilaum Carneademque veniamus.* Antiochus muss demnach zwischen der skeptischen Lehre des Arcesilaus und Karneades und der ächt akademischen unterschieden, Philo dagegen diese mit jener identificirt haben.

4) Acad. II, 22, 69 gegen Antiochus: *haec ipsa quae a me defen-*

kein Kennzeichen der Wahrheit zugegeben. Aber doch kann er die Lehre des Karneades nicht rein vorgetragen haben, wenn er nicht ohne allen Anlass zu der Ehre gekommen sein soll, der Stifter der vierten Akademie zu heissen, und wenn wir nicht annehmen wollen, Antiochus habe seine Behauptung, dass in der skeptischen Schrift seines Lehrers ganz Anderes steht, als was er von ihm gehört hatte [1]), völlig aus der Luft gegriffen. Das Wahrscheinlichste ist daher, dass Philo zunächst zwar die skeptische Lehre seiner Schule vortrug, dass sich ihm aber im Verfolge, hauptsächlich von der praktischen Seite her, das Bedürfniss einer grösseren Gewissheit aufdrängte, und ihn veranlasste, den Zweifel selbst problematisch hinzustellen, und die Wahrscheinlichkeit, welche auch Karneades für erreichbar gehalten hatte, stärker als dieser zu betonen [2]), wenn er auch fortwährend der stoischen Lehre vom Kriterium widersprach [3]), und eine Sicherheit des Wissens nur suchte, ohne sie als seinen Besitz zu behaupten [4]).

duntur [die skeptische Ansicht) *et didicit apud Philonem tam diu ut constaret diutius didicisse neminem et scripsit de his rebus acutissime, et idem haec non acrius accusavit in senectute quam antea defensitaverat. quamvis enim fuerit acutus, ut fuit, tamen inconstantia levatur auctoritas. quis, inquam, enim iste dies illuxerit, quaero, qui illi ostenderit eam quam multos annos esse negavisset veri et falsi notam?*

1) Bei Cic. Acad. I, 4, 11 f.

2) Ihm gehört wohl der Satz, welchen Antiochus b. Cic. Acad. II, 11, 34. 12, 37 angreift, dass es zwar ein Augenscheinliches (*perspicuum, ἐναργές*) geben könne, dass sich aber dieses von dem Gewussten (*perceptum*) noch unterscheide, Karneades wenigstens kann ihn noch nicht aufgestellt haben. Dieser Begriff des Augenscheinlichen, das noch kein Wahres, aber doch mehr als das blos Wahrscheinliche wäre, ist für die Mittelstellung des Philo bezeichnend.

3) Nur auf diese bezieht sich auch ursprünglich die Aeusserung Cicero's Acad. II, 22.

4) So urtheilt im Wesentlichen auch Ritter III, 709.

Bestimmter hat sich Philo's Schüler Antiochus[1]) von der skeptischen Theorie seiner Vorgänger losgesagt[2]), nachdem er ihr selbst früher längere Zeit ergeben gewesen war[3]). Diese Ansicht schien ihm nicht blos alle Gewissheit, sondern auch alle Wahrscheinlichkeit aufzuheben, denn wenn sich das Wahre nicht als solches erkennen lasse, so lasse sich auch nicht sagen, dass etwas wahr zu sein scheine[4]); eine solche Zerstörung aller Ueberzeugung widerspricht aber, wie Antiochus glaubt, nicht allein dem natürlichen Bedürfniss nach Erkenntniss[5]), sondern sie macht auch alles Handeln unmöglich; denn die Auskunft der Skeptiker, dass wir auch ohne Wissen und Beistimmung doch im Handeln der Wahrscheinlichkeit folgen können, liess Antiochus so wenig, als Chrysipp, gelten, theils weil es, nach dem eben Bemerkten, ohne Wahrheit auch keine Wahrscheinlichkeit gebe, theils weil es unmöglich sei, ohne Beistimmung und Ueberzeugung zu handeln, oder andererseits dem Augenscheinlichen, dessen Möglichkeit die Gegner zugaben, nicht beizupflichten[6]). Eben dieses praktische Interesse ist bei unserem Philosophen, wie bei den Stoikern und Epiku-

1) Antiochus aus Askalon wurde von Cicero, Varro, Piso in Athen gehört (Cic. Brut 91, 315. Acad. II, 35, 113. I, 3, 12 f. Fin. V, 3, 7. und darnach Plut. Cic. c. 4), nach Cic. Acad. II, 2, 4 begleitete er wiederholt den L. Lucullus, Acad. II, 4, 11 treffen wir ihn in der Gesellschaft vornehmer Römer in Alexandrien, Sext. Pyrrh. I, 235 und Numen. b. Eus. pr. ev. XIV, 9, 3 nennen ihn den Stifter der fünften Akademie. Als seine bedeutendsten Anhänger bezeichnet Cic. Acad. II, 4, 12 seinen Bruder Aristus, den Lehrer des M. Brutus (Acad. I, 3, 12. Brut. 97, 332. Tusc. V, 8, 21. Plut. Brut. c. 2), den Aristo und Dio.

2) Den wesentlichen Inhalt seiner Beweisführung gegen die Skepsis gibt Cic. Acad. II, 5—18 auf Grund der obenerwähnten Schrift des Antiochus gegen Philo; s. a. a. O. 4, 12. 19, 60.

3) Acad. II, 19, 63. 22, 69.

4) A. a. O. 11, 33. 36. 17, 54. 18, 59. 34, 110.

5) A. a. O. 10, 30 f.

6) A. a. O. 8, 24. 10, 32. 12, 37 ff.

reern, der Hauptbeweggrund für seine Opposition gegen die Skeptiker: die Betrachtung der Tugend ist, wie es bei Cicero heisst, der stärkste Beweis für die Möglichkeit des Wissens, denn wie sollte der Tugendhafte seiner Pflichterfüllung ein Opfer bringen, wenn er keine feste Ueberzeugung hätte, wie wäre überhaupt eine Lebensweisheit möglich, wenn der Zweck und die Aufgabe des Lebens unerkennbar wäre?[1]) Doch glaubt er den Gegnern auch auf dem theoretischen Gebiete gewachsen zu sein. Der ganze Streit dreht sich hier um die Behauptung, gegen welche Karneades seine Angriffe vorzugsweise gerichtet hatte, dass die wahren Vorstellungen von den falschen specifisch verschieden seien[2]). Hiegegen hatten nun die Skeptiker zunächst die verschiedenen Fälle von Sinnestäuschungen und ähnlichen Irrthümern geltend gemacht. Das Vorkommen dieser Irrthümer will Antiochus nicht läugnen, aber darum sind, wie er glaubt, die Aussprüche der Sinne noch lange nicht zu verwerfen, sondern nur das folgt, dass die Sinne gesund sein müssen, dass alle Hindernisse der richtigen Beobachtung zu entfernen, alle Vorsichtsmaassregeln zu befolgen sind, wenn das Zeugniss der Sinne Gültigkeit haben soll[3]). Ebenso müssen wir, wie Antiochus freilich leicht genug sagt, auch den allgemeinen Begriffen Wahrheit zugestehen, wenn wir nicht die unläugbaren Thatsachen des Denkens und die Möglichkeit von Künsten und Fertigkeiten aufheben wollen[4]). Halten uns aber die Skeptiker die Einbildungen der Träumenden oder Verrückten entgegen, so antwortet er, diesen allen fehle die Augenscheinlichkeit, welche den wahren Anschauungen und

1) Ebd. 8, 23. 27.
2) S. o. und Cic. Acad. II, 6, 18. 13, 40.
3) A. a. O. 7. 19 f.
4) A. a. O. 7, 21 f.

Begriffen eigen sei[1]), und suchen sie uns mit ihrem Sorites (s. o.) in Verlegenheit zu bringen, so erwiedert Antiochus: aus der Aehnlichkeit vieler Dinge folge noch lange nicht ihre Ununterscheidbarkeit, und wenn wir in einzelnen Fällen allerdings unser Urtheil zurückzuhalten genöthigt seien, so brauchen wir darum doch nicht immer darauf zu verzichten[2]). Auch die Skeptiker selbst jedoch können ihre Grundsätze, wie er ihnen nachweist, so wenig durchführen, dass sie sich vielmehr in die auffallendsten Widersprüche verwickeln; oder wäre es kein Widerspruch, zu behaupten, dass sich nichts behaupten lasse, von der Unmöglichkeit einer festen Ueberzeugung überzeugt zu sein?[3]) kann der, welcher keinen Unterschied von Wahrheit und Irrthum zugiebt, mit Definitionen und Eintheilungen, überhaupt mit einer logischen Beweisführung streiten, von der er durchaus nicht weiss, ob ihr Wahrheit zukommt?[4]) Wie kann endlich beides zugleich behauptet werden: dass es falsche Vorstellungen gebe, und dass zwischen wahren und falschen kein Unterschied sei, da doch der erste von diesen Sätzen eben diesen Unterschied, den der zweite läugnet, voraussetzt?[5]) Man wird wenigstens einen Theil dieser Gründe, wie namentlich den zuletzt angeführten, zugeben müssen, dass es ihnen nicht an Schärfe fehlt, wogegen andere freilich sehr oberflächlich, und mehr Postulate, als Beweise, zu nennen sind.

Wie dem aber sein mag, jedenfalls glaubte sich An-

1) A. a. O. 15, 47 f. 16, 51 ff.

2) A. a. O. 16, 49 f. 17, 54 ff.

3) A. a. O. 9, 29. 34, 109. Die besondere Wendung dieses Einwurfs bei Antiochus erscheint unerheblich.

4) A. a. O. 14, 43.

5) A. a. O. 14, 44. 34, 111 mit der Bemerkung, diese Einwendung habe den Philo am Meisten in Verlegenheit gesetzt.

tiochus dadurch berechtigt, statt des skeptischen Nichtwissens ein dogmatisches Wissen anzustreben. Um jedoch ein eigenthümliches System selbständig zu erzeugen, war er zu unkräftig; er wandte sich daher zu den vorhandenen Systemen, nur dass er keinem einzelnen derselben ausschliesslich folgen, sondern das Wahre aus allen aufnehmen wollte; und da es nun der Widerspruch der philosophischen Ansichten gewesen war, welcher der Skepsis die grösste Berechtigung zu geben schien, so glaubte Antiochus seine positive Ueberzeugung nicht besser begründen zu können, als durch die Behauptung, dass dieser Widerspruch theils gar nicht stattfinde, theils nur unwesentliche Punkte betreffe, dass dagegen in der Hauptsache die bedeutendsten Philosophenschulen übereinstimmen, und nur in den Worten sich unterscheiden. Das akademische und peripatetische System sind seiner Ansicht nach eine und dieselbe Form der Philosophie, die nur verschiedene Namen führt, ihre Verschiedenheit liegt nicht in der Sache, sondern nur im Ausdruck[1]). Nicht anders verhält es sich auch mit den Stoikern: auch sie sollen sich die ganze akademisch-peripatetische Philosophie angeeignet, und nur die Worte verändert haben[2]), oder wenn zugegeben wird, dass Zeno auch in der Sache manches Neue gebracht habe[3]), so soll dieses doch so untergeordneter Art sein, dass die stoische Philosophie trotzdem nur als eine verbesserte Form der akademischen, nicht als ein neues System zu betrachten sei[4]). Antiochus selbst hat so viele stoische Lehren aufgenommen, dass Cicero über ihn urtheilt, er wolle zwar ein Akademiker

1) Cic. Acad. I, 4, 17. 6, 22. II, 5, 15 Fin. V, 3, 7. 5, 14.

2) Cic. Acad. II, 5, 15. Fin. V, 8, 22. 25, 74. N. D. I, 7, 16.

3) Acad. I, 9. 35 ff.

4) Ebd. 12, 43: *verum esse autem arbitror, ut Antiocho nostro familiari placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam disciplinam putandam* [*Stoicorum philosophiam*].

heissen, sei jedoch mit Ausnahme weniger Punkte, ein reiner Stoiker[1]). Doch sind diese Punkte, wie uns ein Ueberblick über seine Lehre zeigen wird, von solcher Bedeutung, dass wir ihn in Wahrheit so wenig einen Stoiker, als einen Akademiker oder Peripatetiker, sondern trotz der Verwandtschaft seiner Denkweise mit dem Stoicismus nur einen Eklektiker nennen können.

Antiochus theilte die Philosophie in die herkömmlichen drei Theile[2]); dass er diesen jedoch durchaus nicht den gleichen Werth beilegte, drückte er schon durch ihre Stellung aus, indem er der Ethik, als dem wichtigsten Theile, die erste, der Physik die zweite und der Logik die dritte Stelle anwies[3]). Demgemäss scheint sich auch seine eigene Thätigkeit neben der Widerlegung des Skepticismus vorherrschend der Ethik zugewandt zu haben, welche Cicero in seinem Sinne den wesentlichsten Theil der Philosophie nennen lässt[4]). Seine Erkenntnisstheorie, der einzige Theil der Logik, den er behandelt zu haben scheint, hielt sich nach Cicero's Aussage[5]) streng an die Grundsätze des Chrysippus, und dem widerspricht es nicht, dass er auch die platonische Theorie vortrug, denn für das Wesentliche an der letzteren scheint er nur die allgemeinen Bestimmungen gehalten zu haben, worin sie nicht blos mit der peripatetischen, sondern auch mit der stoischen Lehre zusammen-

1) Acad. II, 43, 132. 45, 137.

2) Cic. Acad. I, 5, 19. Fin. V, 4, 9. Dass diese beiden Darstellungen die Ansichten des Antiochus wiedergeben sollen, sagt Cicero ausdrücklich Acad. I, 4, 14. Fin. V, 3, 8.

3) So wenigstens Acad. I, 5 ff., nicht nur in der Aufzählung, sondern auch, und zwar wiederholt, in der Darstellung der drei Theile.

4) Acad. I, 9, 34.

5) Acad. II, 46, 143: *numquid horum probat noster Antiochus? ille vero ne majorum quidem suorum, ubi enim aut Xenocratem sequitur . . . aut ipsum Aristotelem . . ? a Chrysippo pedem nusquam.*

traf: dass alles Wissen zwar von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehe, an sich selbst jedoch Sache des Verstandes sei[1]), die Ideenlehre dagegen liess er fallen[2]), und so konnte ihm, in seinem Vereinigungsbestreben, am Ende auch wohl die stoische Erkenntnisstheorie nur als eine Erweiterung und nähere Bestimmung der Platonisch-Aristotelischen erscheinen[3]). In derselben oberflächlichen Weise weiss Antiochus auch die platonische Metaphysik nicht blos mit der aristotelischen, sondern selbst mit der stoischen zu vereinigen, wenn er, oder Varro in seinem Namen, bei Cicero[4]) die (angeblich identische) Lehre des Plato und Aristoteles so darstellt: Es gebe zwei Naturen, die wirkende und die leidende, die Kraft und den Stoff, beide seien aber nie ohne einander. Was aus beiden zusammengesetzt ist, heisse ein Körper oder eine Qualität[5]). Unter diesen Qualitäten seien die einfachen und die zusammengesetzten zu unterscheiden; jene die vier, oder nach Aristoteles fünf, Urkörper, diese alles Uebrige; von den ersteren seien Feuer und Luft die wirkenden, Erde und Wasser die empfangenden und leidenden. Ihnen allen liege aber die eigenschaftslose Materie als das Substrat zu Grunde, das unvergänglich, aber in's Unendliche theilbar, in beständigem Wechsel seiner Formen die bestimmten Körper (*qualia*) hervorbringe. Alle

1) Acad. I, 8, 30: *tertia deinde philosophiae pars . . . sic tractabatur ab utrisque* (Plato und Aristoteles): *quanquam oriretur a sensibus tamen non esse judicium veritatis in sensibus. mentem volebant rerum esse judicem* u. s. w. Ganz ähnlich spricht aber der Schüler des Antiochus 11, 42 auch über Zeno.

2) Man sieht diess aus Acad. I, 8, 30 vgl. mit 9, 33 und der oben angeführten Aussage Cicero's.

3) Vgl. Acad. I, 11, 42 f.

4) Acad. I, 6, 24 ff.

5) Cic. sagt ausdrücklich: *qualitas*, ποιότης, und da er bei dieser Gelegenheit das Wort *qualitas* in die lateinische Sprache einführt, muss er bei seinem Vorgänger wirklich ποιότης, nicht etwa ποιὸν, gefunden haben.

diese zusammen bilden die Welt; die ewige Vernunft, welche die Welt beseelt und bewegt, werde die Gottheit oder die Vorsehung, auch wohl die Nothwendigkeit und wegen der Unerforschlichkeit ihrer Wirkungen bisweilen selbst der Zufall genannt. Wer die Grundlehren der älteren Systeme so durchgreifend zu verkennen, Späteres und Früheres so willkührlich durch einander zu wirren wusste, dem konnte der Gegensatz des stoischen Systems gegen das Platonische und Aristotelische nicht mehr besonders bedeutend erscheinen, und so wird denn über die stoische Physik in der mehrerwähnten Darstellung[1]) nur gesagt, Zeno habe das fünfte Element des Aristoteles (den Aether) beseitigt, auch habe er sich von den Früheren dadurch unterschieden, dass er nur die Körper für etwas Wirkliches gehalten habe. Wie tief auch schon dieser Eine Unterschied eingreift, scheint der Eklektiker nicht zu ahnen. Dass er auf die specielle Physik nicht eingieng, können wir wohl mit Sicherheit annehmen.

Auch in der Moral bleibt Antiochus seinem eklektischen Charakter getreu. Er geht mit den Stoikern von der Selbstliebe und dem Selbsterhaltungstrieb als dem Grundtrieb der menschlichen Natur aus, und gewinnt von hier aus den stoisch-akademischen Grundsatz des naturgemässen Lebens[2]). Auch das ist noch ebenso gut stoisch, als akademisch, dass das Naturgemässe für jedes Wesen nach seiner eigenthümlichen Natur bestimmt werden soll, dass daher als das höchste Gut für den Menschen das bezeichnet wird: der allseitig vollendeten Menschennatur gemäss zu leben[3]). Doch ist hierin bereits der Punkt angedeutet, an welchem unser Philosoph vom Stoicismus

1) A. a. O. 11, 39.
2) Fin. V, 9–11.
3) A. a. O. 9, 26: *vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.*

abgeht. Während nämlich die Stoiker nur das Vernünftige im Menschen als sein wahres Wesen anerkannt hatten, so bemerkt Antiochus, auch die Sinnlichkeit gehöre mit zur vollständigen Menschennatur, der Mensch bestehe aus Leib und Seele, und haben auch die Güter des edelsten Theils den höchsten Werth, so seien doch die des Leibes darum nicht werthlos, und nicht blos um eines Anderen willen, sondern an und für sich selbst zu begehren[1]). Das höchste Gut besteht demnach ihm zufolge in der Vollendung der menschlichen Natur nach Leib und Seele, in der Erwerbung der höchsten geistigen und körperlichen Vollkommenheit[2]), oder nach anderer Darstellung[3]), in dem Besitz aller geistigen, körperlichen und äusseren Güter. Diese Bestandtheile des höchsten Guts sind nun allerdings von ungleichem Werthe: den höchsten Werth haben die geistigen Vorzüge, und unter diesen selbst die sittlichen (*voluntariae*) einen höheren, als die blossen Naturgaben[4]); wiewohl aber den leiblichen Gütern nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt, wäre es doch verkehrt, ihnen alle Bedeutung abzusprechen[5]), und wenn den Stoikern zugegeben ist, dass die Tugend für sich allein zur Glückseligkeit genüge, so sind doch zur höchsten Stufe derselben auch noch andere Dinge nothwendig[6]). Durch diese Bestimmungen hofft

1) Acad. I, 5, 19. Fin. V, 12, 34. 13, 38. 16, 44. 17, 47: Schönheit, Gesundheit, Stärke u. s. f. werden um ihrer selbst willen begehrt; *quoniam enim natura suis omnibus expleri partibus vult, hunc statum corporis per se ipsum expetit qui est maxime e natura.*

2) Fin. V, 13, 37. 16, 44. 17, 47.

3) Acad. I, 5, 19. 21 f. in der Schilderung der akademisch-peripatetischen Philosophie.

4) Fin. V, 13, 38, 21, 58. 60.

5) Fin. V, 24, 72.

6) Acad. I, 6, 22: *in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam nisi adjungerentur et corporis et cetera quae supra dicta sunt ad virtutis usum idonea.* II, 43, 134. Fin. V, 27, 81. 24, 71.

unser Philosoph zwischen der peripatetischen Schule, welche dem Aeusseren seiner Meinung nach zu viel[1]), und der stoischen, welche ihm zu wenig Werth beilegte[2]), die richtige Mitte zu treffen, wie sehr es aber freilich seiner ganzen Darstellung an Schärfe und Festigkeit fehlt, ist nicht zu verkennen.

Dieselbe Bemerkung wiederholt sich im weitern Verlaufe. Wenn Aristoteles dem Wissen, Zeno dem Handeln einen höheren Werth beigelegt hatte, so stellt Antiochus beide Zwecke neben einander, indem beide auf ursprünglichen Naturtrieben beruhen[3]); wenn die Stoiker die Einheit, die Peripatetiker die Mehrheit der Tugenden behauptet hatten, so entscheidet sich Antiochus dahin, dass zwar alle Tugenden unzertrennlich zusammenhängen, dass sich aber doch jede derselben in einer eigenthümlichen Thätigkeit darstelle[4]), ohne dass mit Plato eine tiefer gehende Begründung ihres Unterschieds versucht würde; wenn die stoische Schule selbst nicht ganz darüber im Reinen war, ob die Gemeinschaft mit anderen Menschen ein Gut im strengen Sinn, etwas an und für sich Begehrenswerthes sei, oder nicht, so unterscheidet Antiochus, welcher den Werth und die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses in vollem Maass anerkennt[5]), zweierlei an und für sich werthvolle Dinge, solche, die unmittelbar einen Bestandtheil des höchsten Guts bilden (die Vorzüge der Seele und des Leibes), und solche, die als

1) Fin. V, 5, 12. 25, 75; Aristoteles selbst wird hiebei von seiner Schule getrennt.

2) Fin. V, 24, 72.

3) Fin. V, 21, 58: *actionum autem genera plura ut obscurentur etiam minora majoribus. maximae autem sunt . . . primum consideratio cognitioque rerum coelestium* u. s. w. *deinde rerum publicarum administratio . . . reliquaeque virtutes et actiones virtutibus congruentes;* vgl. 18, 48. 20, 55. 23. 66.

4) Fin. V, 23, 66 f.

5) Fin. V, 23, 66 ff. Acad. I, 5, 21.

Objekt der Tugend einen Werth haben; nur in die letztere Klasse stellt er die Freunde, die Angehörigen, das Vaterland[1]). Auch die Sätze der Stoiker über den Weisen, die Beschreibung desselben als des allein Reichen, als des alleinigen Herrschers u. s. w., den schroffen Gegensatz der Weisen und der Thoren, die Forderung der Apathie hatte Antiochus in seine Sittenlehre aufgenommen[2]), so wenig er auch nach seiner abweichenden Ansicht über das höchste Gut dazu ein Recht hatte; nur um so inconsequenter erscheint es aber, dass er den Satz von der Gleichheit aller Fehler, diesen einfachen Folgesatz der Lehren über den Weisen und Thoren, nicht zugab[3]).

So reichte in der Lehre des Antiochus die Akademie nicht blos ihrer älteren Nebenbuhlerin, der peripatetischen Schule, sondern auch ihrem neueren Hauptgegner, dem Stoicismus die Hand. Bereits war aber auch dieser der Akademie in einigen wesentlichen Punkten entgegengekomme. Während der Streit gegen die stoische Lehre von Karneades und seiner Schule noch mit allem Eifer geführt wurde, giengen mit dieser selbst Veränderungen vor, welche sie zwar nicht der neuakademischen Skepsis, wohl aber dem Eklekticismus näher brachten, in welchen diese nach kurzer Zeit umzuschlagen bestimmt war. Gerade der Mann, welcher die Bekanntschaft der Römer mit dem Stoicismus vorzugsweise vermittelt hat, Panätius[4]), war mehr als irgend ein anderer Philosoph dieser Schule geneigt, auch noch anderen Systemen Einfluss bei sich zu gestatten. Im Geist seiner Zeit vorzugsweise auf die praktische Seite der Philosophie gerichtet, und auch

1) Fin. V, 23, 68.

2) Acad. II, 44, 135 f.

3) Ebdas. 43, 133.

4) Ich bedaure, für das Folgende van Lynden de Panaetio Rhodio (Leyd. 1802) nicht benützen zu können.

in der Form seiner Darstellungen populär[1]), nahm Panätius zu dem Schulmässigen der stoischen Lehre eine freiere Stellung ein, die es ihm möglich machte, auch anderen Philosophen Anerkennung zu zollen, und namentlich den Plato und einzelne seiner Nachfolger bewunderte er viel zu sehr, als dass er sich ihrer Einwirkung ganz hätte erwehren können[2]). Wollte er daher auch die allgemeinen Grundsätze seiner Schule nicht aufgeben, so erlaubte er sich doch mancherlei Abweichungen von ihrem Dogma. Er nahm die Zweifel des Boëthus und Zeno von Tarsus gegen die Lehre von der Weltverbrennung wieder auf[3]), und im Zusammenhang damit scheint er auch die Fortdauer nach dem Tode nicht blos mit seiner Schule auf eine gewisse Zeitdauer beschränkt, sondern sogar gänzlich geläugnet zu haben[4]). Weiter wird von ihm berichtet, dass er statt der herkömmlichen acht Theile der

1) Cic. Fin. IV, 28, 79. Off. I, 2, 7. II, 10, 35.

2) Cic. Fin. IV, 28, 79: *semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.* Tusc. I, 32, 79: *credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat* u. s. w. Von Crantors Schrift über die Betrübniss sagte er (Cic. Acad. II, 44, 135): man sollte sie wörtlich auswendig lernen.

3) S. o. S. 82 f.

4) Diess wird durch die Stelle Cic. Tusc. I, 32, 78 wahrscheinlich. Nachdem hier die stoische Lehre von einer beschränkten Fortdauer der Seele abgewiesen ist, fährt Cic. fort: *M. num quid igitur est causae, quin amicos nostros Stoicos dimittamus, eos dico, qui ajunt animos manere e corpore cum excesserint, sed non semper? A. istos vero* u. s. w. *M. bene reprehendis . . . credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti* u. s. w. er behaupte nämlich *quidquid natum sit interire, nasci autem animos* und: *dolere animos ergo etiam interire.* Hätte dieses auch ein orthodoxer Stoiker sagen können, so wird doch Panätius hier unverkennbar von der übrigen Schule unterschieden, und nachdem er den periodischen Weltuntergang aufgegeben hatte, konnte er auch ihre Lehre nicht mehr wohl festhalten, sondern er musste die Unsterblichkeit entweder unbedingt behaupten, oder unbedingt läugnen.

Seele, deren nur sechs zählte, indem er das Sprachvermögen zur Bewegungskraft rechnete, die Geschlechtsfortpflanzung aber nicht der Seele, sondern der vegetabilischen Natur zuschrieb[1]), zwei Annahmen, von denen zwar die erste wohl nicht viel auf sich hätte[2]), die zweite dagegen mit der Unterscheidung der *ψυχὴ* und der *φύσις* einen psychologischen Dualismus voraussetzt, welcher der stoischen Lehre ursprünglich fremd ist[3]). Panätius folgt hier ebenso, wie in seiner Ansicht von der Unsterblichkeit, der peripatetischen Lehre. An eben diese erinnert in seiner Ethik die Eintheilung der Tugenden in theoretische und praktische[4]). Ob er auch in der Bestimmung des höchsten Guts die stoische Strenge verliess, und sich in der Weise des Antiochus der akademischen und peripatetischen Ansicht näherte, ist zweifelhaft[5]), und ebenso mag die Angabe, er habe die Apathie

1) Nemes. de nat. hom. c. 15 S. 96: *Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα, τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος ἀλλὰ τῆς φύσεως.*

2) Ritter, III, 698 sucht wohl zu viel darin.

3) Die ächte stoische Psychologie leitet alle Lebensthätigkeiten vom *ἡγεμονικὸν* her, und hat bei ihrem Materialismus gar keinen Anlass zur Unterscheidung der *ψυχὴ* und der *φύσις*, vielmehr soll diese nach der Geburt in jene verwandelt werden; Plut. Sto. rep. 41. c. not. 46 s. o.

4) Diog. VII, 92.

5) Zwar behauptet Diog. VII, 128: *ὁ μέν τοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἀλλὰ χρείαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας.* Da jedoch diese Angabe hinsichtlich des Posidonius nach Sen. ep. I. 87. S. 337 entschieden falsch ist, so hat Tennemann Gesch. d. Phil. IV, 382 ganz Recht mit der Bemerkung, dass wir ihr auch hinsichtlich des Panätius nicht trauen können. Wenn Ritter III, 699 in dem Satze b. Sext. Math. XI, 73, dass es nicht blos eine naturwidrige, sondern auch eine naturgemässe Lust gebe, eine offenbare Abweichung von dem älteren Stoicismus finden will, so ist diess nach eben dieser Stelle vgl. Diog. VII, 102 u. A. zu bestreiten: die stoische Lehre

des Weisen geläugnet [1]), darauf zurückzuführen sein, dass er den Unterschied zwischen der stoischen Erhebung über den Schmerz und der cynischen Gefühllosigkeit nachdrücklicher hervorhob. Doch lässt sich aus diesen Angaben immerhin vermuthen, dass er die Schroffheiten der stoischen Ethik zu mildern suchte, und unter verschiedenen Erklärungen ihrer Sätze derjenigen den Vorzug gab, welche ihn mit der gewöhnlichen Ansicht am Wenigsten in Streit brachte. Auf dieses Bestreben weist auch die Richtung, in der er sein berühmtes Werk über die Pflicht, das Vorbild des Ciceronischen, ausführte, denn dieses sollte ausdrücklich nicht für die vollendeten Weisen, sondern nur für die im Fortschritt zur Weisheit Begriffenen bestimmt sein, und aus diesem Grunde nicht vom *κατόρθωμα* handeln, sondern nur vom *καθῆκον* [2]). Indessen enthält diess Alles doch keine wirkliche Abweichung von der stoischen Ethik, und auch was uns sonst über die Moral des Panätius berichtet wird, stimmt mit dieser zusammen [3]). Dagegen setzte er sich mit der Lehre

ist nur, dass die Lust ein Adiaphoron sei, dem widerspricht aber die Annahme einer naturgemässen Lust nicht.

1) A. Gell. XII, 5, 10: *ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum, inquit, sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum sicuti judicio Panaetii . . . improbata abjectaque est.*

2) Diess ergiebt sich wenigstens aus Cicero's Darstellung Off. III, 3, 13 f. Auch in der Erzählung bei Seneca ep. 116 S. 99 Bip. will Panätius zunächst nur für die, welche noch nicht weise sind, Vorschriften geben, doch kann man diese Aeusserung nicht als einen Beleg für die Milderung der stoischen Sittenlehre anführen, denn er verbietet hier dem gewöhnlichen Menschen, was er dem Weisen erlauben würde.

3) Bei Clem. Alex. Strom. II, 416 Sylb. Stob. Ekl. II, 114 stellt er die Forderung des naturgemässen Lebens auf, b. Cic. Off. III, 3, 11. 7, 34 erklärt er diess Nützliche für identisch mit dem Guten, b. Stob. Ekl. II, 112 vergleicht er die einzelnen Tugenden mit Schützen, die von verschiedenen Standpunkten aus nach Einem Ziel schiessen. Auch was Cic. Off. II, 14, 51 anführt, streitet nicht mit den stoischen Grundsätzen; ächt Zenonisch ist die Aeusserung Off. II, 17, 60.

seiner ganzen Schule durch seine früher erwähnten Zweifel an der Mantik in Widerspruch [1]). Er scheint hier die Kritik des Karneades wieder aufgenommen zu haben [2]). So gross aber auch bei der Mehrzahl der Stoiker die Werthschätzung der Divination war, so steht dieselbe doch in keinem so nahen Zusammenhang mit ihrem philosophischen Princip, dass wir den Panätius wegen seiner freieren Ansicht über diesen Punkt des Abfalls von den Grundsätzen seiner Schule beschuldigen dürften, wie ihn denn auch diese unstreitig als den Ihrigen anerkannt hat [3]). Sein Verhältniss zur Stoa ist daher immerhin ein anderes, als das des Antiochus zu der neueren Akademie, er ist in der Hauptsache dem Stoicismus treu geblieben; aber doch lässt sich in seiner Lehre und in seinem Verhalten gegen die früheren Philosophen die Neigung zu einer Verständigung mit den Ansichten nicht verkennen, gegen welche der Stoicismus bisher blos eine abwehrende Stellung eingenommen hatte.

Auf demselben Wege, wie den Panätius, treffen wir seinen Schüler Posidonius [4]). Wenn dieser auch bei einigen wichtigen Punkten zur altstoischen Lehre zurückkehrte, die Weltverbrennung zugab [5]), und die abergläu-

1) Auch hierüber lauten übrigens die Berichte nicht ganz einstimmig. Diog. VII, 149 sagt schlechtweg: *ἀνυπόϛατον αὐτήν* [*τὴν μαντικήν*] *φησι*, dagegen Cic. Divin. I, 3, 6: *nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit.* Ebenso Acad. II, 33, 107. Doch sehen wir aus Div. I, 7, 12, dass er seine Zweifel ziemlich bestimmt vortrug, und aus Div. II, 42, 88, dass er wenigstens die astrologische Wahrsagung positiv verwarf.

2) Vgl. Cic. Divin. I, 7. 12.

3) Panätius wird durchaus unter den stoischen Auktoritäten aufgeführt, und namentlich Cicero bezeichnet ihn stehend als einen der angesehensten stoischen Lehrer; m. s. Acad. II, 33, 107. Divin. I, 3, 6. Fin. IV, 9, 23. Off. II, 14, 51. III, 2, 7 f. Leg. III, 6.

4) M. s. über ihn: Bake Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae (Leyden 1810).

5) Dass diese Lehre von Posidonius, trotz dem Widerspruch Phi-

bische Theorie der Mantik mit einigen weiteren Gründen und Annahmen bereicherte [1]), so folgte er doch nicht blos im Allgemeinen der vermittelnden Richtung seines Lehrers, sondern er erlaubte sich auch im Einzelnen Abweichungen von der philosophischen Ueberlieferung der Schule, die bei folgerichtiger Durchführung für das Ganze des stoischen Systems sehr bedenklich werden konnten. Wie Panätius ein Bewunderer Plato's gewesen war, so schrieb auch Posidonius einen Commentar über den Timäus [2]), worin er ohne Zweifel die stoische Lehre mit der Platonischen zu vereinigen bemüht war; zugleich wird aber auch seiner Hinneigung zu Aristoteles erwähnt [3]), auch seiner Uebereinstimmung mit Pythagoras legt er Werth bei [4]), und selbst Demokrit wird von ihm unter die Phi-

LO's (incorrupt. mundi S. 947, C. Hösch.) wirklich anerkannt wurde, ist schon §. 34. gezeigt worden. Ebendaselbst habe ich nachgewiesen, dass die Auflösung der Welt in's Leere, die aus Posidonius erwähnt wird, der stoischen Lehre nicht widerspricht, und wenn er den Zeugnissen zufolge, welche dort beigebracht wurden, den leeren Raum ausser der Welt, von der Annahme seiner Schule abweichend, begrenzt setzte, so ist diess doch eine sehr unwesentliche Differenz.

1) Das Nähere b. Cic. Divin. I, 3, 6. 30, 64. 55, 125. II, 15, 35. 21, 47. De fato 3, 5. Diog. VII, 149. Auch der Dämonenglaube wurde von Posid. vertheidigt; nach Macrob. Sat. I, 23. schrieb er *περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων*.

2) Sext. Math. VII, 93. Plut. procr. an. 22. Galen de Hipp. et Plat. IV, 7. S. 152 Chart.: *θαυμάζων τὸν ἄνδρα* (Plato) *καὶ θεῖον ἀποκαλεῖ* u. s. w. Ebd. V, 6, 169 u. A.

3) Strabo II, 3, Schl. *πολὺ γάρ ἐςι τὸ αἰτιολογικὸν παρὰ αὐτῷ καὶ τὸ ἀριςοτελίζον.*

4) Galen a. a. O. IV, 7. S. 154 V, 6. S. 171. Was Plut. a. a. O. aus Posidonius anführt, gehört zur Erklärung des Timäus, nicht unmittelbar zu seiner eigenen Ansicht, das Pythagoreische b. Sextus a. a. O., wie die Vergleichung der Stelle Math. IV, 2 ff. zeigt, nicht mehr zu dem Citat aus Posidonius. Auch die Bemerkung b. Theo Smyrn. de mus. c. 46, S. 162 Bulliald., dass Tag und Nacht dem Geraden und Ungeraden entsprechen, offenbar gleichfalls dem Commentar zum Timäus entnommen, soll

losophen gerechnet [1]), denen ihn frühere Stoiker schon wegen seines Verhältnisses zu Epikur schwerlich beigezählt haben würden [2]). Diese Anlehnung an die verschiedenen früheren Philosophen mochte ihm um so näher liegen, je grösser bei ihm das Uebergewicht der Gelehrsamkeit über die selbständige philosophische Forschung gewesen zu sein scheint [3]), und je geneigter er aus diesem Grund war, mehr in die Breite, als in die Tiefe, zu arbeiten [4]). Zugleich scheint aber auch bei ihm, wie bei seinem Zeitgenossen Antiochus, die Opposition gegen die Skepsis das Bestreben erzeugt zu haben, die Einwürfe, welche von dem Widerstreit der philosophischen Systeme hergenommen wurden, durch die Behauptung ihrer wesentlichen Uebereinstimmung zurückzuweisen [5]). Doch

zunächst nur dazu dienen, den Platonischen Aeusserungen einen physikalischen Sinn unterzulegen, und kann desshalb für eine eigene Anschliessung des Posid. an das Pythagoreische Zahlensystem (Ritter III, 701) nichts beweisen.

1) Sen. ep. 90 S. 368 Bip.

2) Noch weiter würde dieser Eklekticismus gegangen sein, wenn Posidonius wirklich, wie Ritter III, 702 sagt, die griechische Philosophie aus orientalischer Ueberlieferung abgeleitet hätte. Diess ist jedoch in dieser Allgemeinheit nicht richtig, nur von Demokrit erzählte er nach Strabo XVI, 2, 24. S. 340 Siebenk. und Sext. Math. IX, 363, dass er seine Atomenlehre von dem angeblichen phönizischen Philosophen Mochus entlehnt habe; daraus lässt sich aber nicht auf die philosophische Richtung des Posid., sondern nur auf seine historische Unkritik schliessen, die auch sonst durch Cicero und Strabo reichlich belegt ist.

3) Strabo XVI, 2, 10. S. 319 Siebenk. nennt ihn τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατον, Galen de Hipp. et Plat. VIII, 1. S. 226 Chart. sagt: Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωϊκῶν. Weiteres s. b. Bake.

4) Diess erhellt auch daraus, dass er die Grenzen der Philosophie gegen die übrigen Wissenschaften noch weniger einzuhalten wusste, als seine Vorgänger, wie er denn nach Sen. ep. 88 S. 345 alle freien Künste zur Philosophie rechnete, und nach demselben ep. 90. S. 360 ff. selbst die Künste des täglichen Lebens vom Philosophen erfunden glaubte.

5) Darauf deutet die Stelle Diog. VII, 129 hin: δοκεῖ δὲ αὐτοῖς μήτε

scheint es nicht, dass er sich in materieller Beziehung viele Abweichungen vom altstoischen System erlaubte; wenigstens berichten unsere Quellen nur eine einzige von Bedeutung, seine platonisirende Anthropologie. Während die stoische Lehre im Gegensatz zu der Platonisch-Aristotelischen eine Mehrheit seelischer Kräfte läugnete, und alle Lebenserscheinungen auf die Eine vernünftige Grundkraft zurückführte, so war Posidonius der Meinung, aus Einem Princip lassen sich die Thatsachen des Seelenlebens nicht erklären. Er fand es mit Plato undenkbar, dass die Vernunft Ursache des Vernunftwidrigen und Leidenschaftlichen sein sollte [1]), er glaubte, der Kampf der Leidenschaften mit der Vernunft sei nur aus einem ursprünglichen Gegensatz der wirkenden Kräfte im Menschen zu begreifen [2]), er zeigte, dass die leidenschaftlichen Gemüthsbewegungen nicht blos von unsern Vorstellungen über Güter und Uebel herrühren können (denn sobald diese Vorstellungen vernünftiger Art seien, erzeugen sie keine leidenschaftliche Bewegung, auch haben sie diese Folge nicht bei Allen in gleicher Weise, und selbst der vorhandene Affekt schliesse eine gleichzeitige entgegengesetzte Vernunftthätigkeit nicht aus) [3]), er bemerkte endlich, die Thatsache, dass frische Eindrücke stärker auf das Gemüth wirken, liesse sich unter Voraussetzung der stoischen Theorie nicht erklären, denn unser Urtheil über den Werth der Dinge werde durch die Zeitdauer nicht verändert [4]). Aus allen diesen Gründen entschied

[διὰ] τὴν διαφωνίαν ἀφίςασθαι φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τȣ́τῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον, ὡς καὶ Ποσειδώνιός φησιν ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς.

1) Galen de Hipp. et Plat. (wo dieser Gegenstand sehr ausführlich verhandelt wird) IV, 3. S. 139 Chart. V, 5, 165 f.

2) A. a. O. IV, 7, 153 f.

3) A. a. O. IV, 5, 145 f. c. 7, 151. V, 6, 169.

4) A. a. O. V, 7, 151 f. Einige weitere Gründe übergehe ich. Wenn jedoch Ritter III, 703 den Posidonius sagen lässt: um die Lehre

sich Posidonius für die Platonische Ansicht, dass die Affekte nicht von der vernünftigen Seele, sondern von dem Muth und dem Begehrungsvermögen, als zwei eigenthümlichen Kräften, herrühren [1]), welche im Unterschied von der Vernunft durch die Beschaffenheit des Körpers bestimmt sein sollten [2]); doch wollte er diese drei Kräfte nicht als Theile der Seele, sondern nur als verschiedene Vermögen eines und desselben Wesens betrachtet wissen, dessen Sitz er der herrschenden Meinung seiner Schule gemäss in's Herz verlegte [3]). Hiemit brachte er dann auch die Aristotelische Lehre von den drei Stufen des Seelenlebens in Verbindung, indem er die Begierde dem Pflanzenleben, den Muth dem höheren Thierleben zutheilte [4]). Diese Abweichung von der stoischen Ueber-

von den leidenden Gemüthsstimmungen zu begreifen, bedürfe es keiner weitläufigen Gründe und Beweise, so kann ich diess in der Aeusserung b. Galen V, 178 nicht finden: Posid. erklärt hier nur die Thatsache der Affekte, nicht ihre Gründe, für etwas unmittelbar Bekanntes.

1) Galen a. a. O. V, 1, 155: *Χρύσιππος μὲν οὖν .. ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τȣ͂ λογιςικȣ͂ τὰ πάθη, Ζήνων δ' ȣ̓ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συςολὰς καὶ λύσεις ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. ὁ Ποσειδώνιος δ' ἀμφοτέροις διενεχθεὶς ἐπαινεῖ τε ἅμα καὶ προςίεται τὸ Πλάτωνος δόγμα καὶ ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρύσιππον ȣ̔́τε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων ȣ̔́τε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσι, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων ἃ ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ.* Ebd. IV, 3, 139 u. ö.

2) A. a. O. V, 5, 166: *ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τȣ͂ σώματος.*

3) A. a. O. VI, 2, 182: *ὁ δ' Ἀριςοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς ȣ̓κ ὀνομάζȣσιν, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς ȣ̓σίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.*

4) A. a. O. V, 6, 170: *ὅσα μὲν ȣ̓͂ν τῶν ζώων δυςκίνητ' ἐςὶ καὶ προςπεφυκότα δίκην φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιȣ́τοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτὰ, τὰ δ' ἄλλα τὰ ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι τῇ τ' ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισὶ, παρειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιςικὴν ἀρχήν.*

lieferung hatte nun zwar auf die übrigen Lehren des Posidonius nicht den Einfluss, den man nach seinen eigenen Aeusserungen erwarten könnte; so entschieden er vielmehr die Abhängigkeit der Ethik von der Ansicht über die Affekte anerkannte [1]), so wird uns doch aus seiner eigenen Sittenlehre nichts berichtet, was mit der stoischen Moral im Widerspruch stände, denn die Angabe des Diogenes [2]), dass er die Tugend nicht für das einzige Gut und für hinreichend zur Glückseligkeit gehalten habe, haben wir bereits als unwahrscheinlich erkannt, und wenn er der Meinung war, dass manche Dinge selbst zur Erhaltung des Vaterlandes nicht gethan werden dürfen [3]), so ist diess jedenfalls nur eine solche Abweichung von dem Cynismus der ältesten Stoiker, die wir als eine dem Geist des Systems nicht widersprechende Verbesserung betrachten können. Nichts destoweniger dürfen wir die platonisirende Anthropologie unsers Philosophen nicht für eine blos vereinzelte Einmischung fremdartiger Elemente in das stoische System halten, sondern in dieser Anschliessung an Plato und Aristoteles kommt eine geschichtlich nicht unwichtige innere Umbildung des Stoicismus zum Vorschein. Dieses System hatte in seinem theoretischen Theile die Platonisch-Aristotelische Zweiheit von Form und Stoff, Geist und Materie, aufgehoben, und im Zusammenhang damit auch im Menschen jede Mehrheit der geistigen Potenzen geläugnet. Zugleich hatte es aber auf dem praktischen Gebiete eine Zurückziehung des Selbstbewusstseins aus der Aeusserlichkeit gefordert, und einen ethischen Dualismus begründet, wie ihn weder Plato noch Aristoteles gekannt hatte. Der Widerspruch dieser beiden Bestimmungen macht sich jetzt fühlbar, der moralische Dualismus, welcher die Grund-

1) A. a. O. IV, 7, 152. V, 6, 168.
2) VII, 103. 128.
3) Cic. Off. I, 45. 159.

richtung der stoischen Philosophie bezeichnet, wirkt auf die theoretische Weltansicht zurück, und nöthigt die Stoiker, auch in dieser, zunächst wenigstens für den mit der Ethik am Unmittelbarsten verknüpften anthropologischen Theil derselben, den Gegensatz der Principien wieder einzuführen; — denn dass es nicht sowohl die Platonische Trichotomie von Vernunft, Muth und Begierde, als vielmehr die zweitheilige Unterscheidung des Vernünftigen und des Unvernünftigen in der menschlichen Seele ist, an der es dem Posidonius liegt, lässt sich unschwer bemerken [1]). Unser Philosoph selbst hat diesen Zusammenhang klar angedeutet, wenn er an seiner Lehre von den Affekten und ihrem Verhältniss zur Vernunft als ihren Hauptnutzen das rühmt, dass sie uns lehre, den Unterschied des Göttlichen und Vernünftigen in uns von dem Ungöttlichen, Unvernünftigen und Thierischen zu erkennen, und nur jenem, nicht diesem zu folgen [2]). Hiemit ist nicht blos der psychologische Dualismus, welcher bei Posidonius den eigentlichen Kern der platonisirenden Trichotomie bildet, deutlich ausgesprochen, sondern es ist zugleich auch gesagt, dass dieser Dualismus dem Philosophen hauptsächlich desshalb nothwendig scheint, weil er die anthropologische Voraussetzung des ethischen Ge-

1) Dieser Dualismus spricht sich, ausser mehreren von den oben angeführten und noch anzuführenden Stellen, auch in der Notiz bei Plut. fragm. I, 6. (ed. Hutten) aus, dass Posid. alle menschlichen Thätigkeiten und Zustände in *ψυχικὰ, σωματικὰ, σωματικὰ περὶ ψυχὴν* und *ψυχικὰ περὶ σῶμα* getheilt habe.

2) B. Galen V, 6, 168: *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζωώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. οἱ δὲ τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν, οὔτ' ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ ὁμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν. οὐ γὰρ βλέπουσιν ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς.* Vgl. S. 169.

gensatzes von Sinnlichkeit und Vernunft ist. Den ersten Anfang dieses anthropologischen Dualismus konnten wir schon bei Panätius in der Unterscheidung der ψυχὴ und der φύσις bemerken, in seiner weitern Entwicklung bei Epiktet und Antonin werden wir tiefer unten eine von den Erscheinungen finden, welche den Uebergang der Stoa zum Neuplatonismus vorbereiten. Die Psychologie des Posidonius erweist sich so als ein Glied eines grösseren geschichtlichen Zusammenhangs; dass sie für die weitere Entwicklung der stoischen Lehre nicht ohne Bedeutung war, lässt sich auch aus der Angabe des Galenus [1]) abnehmen, er habe unter den Stoikern seiner Zeit keinen getroffen, der auf die Bedenken des Posidonius gegen die altstoische Theorie zu antworten gewusst hätte.

In der peripatetischen Schule, die uns noch übrig ist, war die philosophische Thätigkeit während unsers Zeitabschnitts Allem nach geringer, als in der stoischen und akademischen. Das Wenige, was wir von ihren Lehren aus dieser Zeit wissen, dient dem Urtheil Cicero's [2]), welcher ihr Mangel an Schärfe vorwirft, zur Bestätigung. Der Nachfolger des Kritolaus, Diodorus aus Tyrus, entfernte sich ähnlich, wie früher Hieronymus, von der Lehre des Aristoteles, indem er das höchste Gut in die Tugend, verbunden mit Schmerzlosigkeit, setzte [3]). Von dem angesehenen Peripatetiker Staseas aus Neapel wird uns berichtet, er habe auf die äusseren Schicksale, Güter und Uebel übermässigen Werth gelegt [4]). Kratippus, der Lehrer des jüngern Cicero, gleichfalls einer der ersten Peripatetiker jener Zeit [5]), gab den Stoikern ihre Ansicht

1) A. a. O. IV, 5, Schl. S. 147.

2) Fin. III, 12, 41: *contentio, qua tractata a Peripateticis mollius (est enim eorum consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae)* u. s. w.

3) Cic. Fin. V, 5, 14. II, 6, 19. Acad. II, 42, 131.

4) Cic. Fin. V, 25, 75. vgl. De Orat. I, 22, 104 f.

5) Cic. Off. 1, 1. ad Div. XII, 16. De Divin. I, 3, 5. Tim. c. 1.

über die Weissagung wenigstens theilweise zu, indem er nach Dicäarchs Vorgang zwar die übrigen Arten der Weissagung verwarf, aber die durch Träume und in der Ekstase erfolgende in Schutz nahm; er meinte nämlich, der höhere Theil der Seele könne in diesen Zuständen aus dem Körper heraustreten, und sich mit dem göttlichen Geist verbinden [1]. Ausser diesen dürftigen Notizen, die uns eben keine sehr hohe Meinung von dem Stande der damaligen peripatetischen Philosophie beizubringen geeignet sind, wird uns aus dieser Schule nur von den gelehrten Bestrebungen erzählt, durch welche sich um's J. 70 v. Chr. und später Tyrannio und Andronicus aus Rhodus, die Herausgeber und Erklärer des Aristoteles, zur Zeit Julius Cäsars der Ausleger Aristotelischer Schriften, Boëthus aus Sidon, nebst dem Mathematiker Sosigenes, unter August und Tiber Nikolaus von Damaskus auszeichneten [2]. Doch ist uns noch Eine Urkunde erhalten, aus welcher sich abnehmen lässt, dass der Eklekticismus jener Zeit auch der peripatetischen Schule nicht fremd war, die pseudoaristotelische Schrift *Περὶ Κόσμου*. Zwar sind wir über die Abfassungszeit dieser Schrift, an deren Aechtheit nicht zu denken ist [3], nicht genauer unterrichtet; da sie aber um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus von Apulejus über-

1) Cic. Divin. I, 3, 5. 32, 70 f.

2) M. s. über diese Männer und Andere von derselben Schule. Fabric. Biblioth. gr. III, c. 11. Zumpt über den Bestand der philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1842, S. 93 f. Brandis über die griech. Ausleger d. Aristotel. Organons, ebdas. 1833, S. 273 f. Von Nikolaus erwähnt Porph. b. Stob. Ekl. I, 842 eine Aeusserung über die Theile der Seele, worin er der Vorstellung, als ob sie quantitativ zusammengesetzt wäre, widerspricht, und die Theile auf Kräfte zurückführt.

3) Dem Rettungsversuch, welchen noch Weisse in seiner Uebersetzung v. J. 1829 gemacht hat, hat schon Osann in der Abhandlung über die Schrift *Π. Κ.* Beitr. z. griech. und röm. Litteraturgesch. I, 145 ff. seine Blössen nachgewiesen.

setzt wurde [1]), während sie andererseits weder dem Cicero, noch einem von seinen griechischen Gewährsmännern bekannt gewesen zu sein scheint [2]), und da sie sich nicht blos durch einige Einzelheiten [3]), sondern auch durch ihren ganzen Inhalt in die Periode des Eklekticismus stellt, so werden wir sie mit der grössten Wahrscheinlichkeit dem letzten Jahrhundert vor, oder dem ersten nach dem Anfang unserer Zeitrechnung zuweisen; sollte aber auch die letztere Annahme mehr für sich haben, so wird es doch die sachliche Verwandtschaft mit den bisher besprochenen Bestrebungen rechtfertigen, wenn wir ihrer schon hier erwähnen [4]). Dass ihr Verfasser ein Pe-

1) M. s. hierüber, und überhaupt über die äussere Bezeugung der Schrift, Osann a. a. O. 148 ff. Die Annahme von Stahr (Arist. u. d. Römern S. 163 ff.), dass die Bearbeitung des Apulejus die Urschrift, das griechische Werk die Uebersetzung sei, scheint nur durch Hildebrand (Apuleji Opp. I, XLIV ff.) und Spengel (in dem Heidelberger Programm v. J. 1842: de Aristotelis libro dec. hist. anim. et incerto auctore libri *Π. Κ.* S. 10 ff.) hinreichend widerlegt. Wenn jedoch der Letztere auf die Benützung unserer Schrift bei Justin coh. ad Gr. Gewicht legt, ist hiegegen der unsichere Ursprung dieses Buchs geltend zu machen.

2) Wenigstens würde sich Cicero sonst kaum enthalten haben, sie an Stellen, wie N. D. I, 13, 33. Acad. I, 6 f. zu benützen, wie sich denn überhaupt diese Darstellung der vermeintlich Aristotelischen Physik jener Zeit sowohl durch ihre Uebersichtlichkeit, als durch ihren Eklekticismus empfehlen musste.

3) S. Osann S. 185 f.

4) Eine genauere Bestimmung über die Abfassung der Schrift *Π. Κ.* liesse sich vielleicht mittelst der geographischen Bestimmungen in derselben gewinnen, wenn man diese mit denen der sonst bekannten Geographen vergleicht. Ich muss es Sachkundigeren überlassen, darüber zu entscheiden, will aber doch auf Einiges aufmerksam machen. C. 3. 393, b, 18. wird die Breite der bewohnten Erde auf fast 40,000, ihre Länge auf 70,000 Stadien angegeben. Diese Angabe folgt hinsichtlich der Breite der Berechnung des Eratosthenes, welche für diese 38,000 Stadien ergab (Strabo I, 4, 2. S. 108), während sie Strabo (II, 5, 9. S. 308) zu nicht ganz 30,000 Stadien berechnet, für die Länge bezeichnet Strabo 70,000 als die gewöhnliche Annahme. S. 393, a, 26

ripatetiker sein will, wird schon durch den Namen des Aristoteles, den sie an der Stirne trägt, wahrscheinlich [1]), und ihr Inhalt erhebt diese Vermuthung zur Gewissheit, denn ist auch die Weltanschauung, welche sie vorträgt, vom Geist des Aristoteles weit entfernt, und in hohem Grade mit fremdartigen Elementen versetzt, so sind doch ihre Grundzüge dem Aristotelischen System entnommen, und sie steht mit diesem selbst in einem noch engeren

nennt die Schrift Π. Κ. auf der Nordseite des westlichen Mittelmeers drei Meere, das sardische, gallische und adriatische; Strabo II, 5, 19. S. 326 ist auch hier genauer. Hat wohl der Verfasser, der doch auch nach S. 393, b, 18 die Geographen zu Rathe gezogen hat, vor Strabo geschrieben? und ist vielleicht Posidonius die Quelle seiner Erdbeschreibung? Dass S. 393, b, 14 Taprobane, wie bei Strabo II, 5, 32. S. 346, ebenso gross, als Britannien, genannt wird, würde dem nicht widersprechen, da Strabo seine Angabe auch einem seiner Vorgänger entnommen haben kann.

1) Zwar erklärt sich Osann S. 191 sehr entschieden gegen die Annahme, dass unsere Schrift dem Aristoteles absichtlich unterschoben sei. Allein der einzige Grund, den er anführt, »dass in der Darstellungsweise der Schrift der Contrast mit der Aristotelischen so grell hervortrete, dass nur ein mit Aristoteles gänzlich unbekannter Mann, oder ein Thor den Wahn hätte hegen können, es werde die Schrift für eine Aristotelische angesehen werden« — dieser Grund würde viel zu viel beweisen. Wie viele unterschobene Werke giebt es nicht, denen wir die Unterschiebung auf den ersten Blick ansehen! Daraus folgt aber nicht, dass sie keine Unterschiebungen, sondern nur, dass sie ungeschickte Unterschiebungen sind. Im vorliegenden Fall war ja aber die Unterschiebung nicht einmal plump genug, um nicht bis in die neuere Zeit herab Unzählige, selbst Philosophen und Kritiker, wie Weisse, zu täuschen. Dagegen zeigt ausser der Dedikation K. 1 Schl., welche mit Osann S. 246 f. von dem übrigen Werke zu trennen immerhin ein Gewaltstreich ist, auch die Vermeidung jeder ausdrücklichen Beziehung auf Späteres, dass der Verfasser seine Schrift für ein Werk des Aristoteles gehalten wissen will; ja die Stelle c. 6. 398, b, 10 setzt den Bestand des Perserreichs noch voraus. Durch den Mund des Aristoteles seine Ansichten aussprechen zu lassen, musste aber doch immer einem Peripatetiker mehr, als Anderen, nahe liegen.

Verwandtschaftsverhältniss, als z. B. die Lehre eines Antiochus mit dem Platonischen. Lässt der Verfasser auch, im Geist jener Zeit, die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Lehre unberücksichtigt, so schliesst sich dagegen seine Vorstellung vom Weltganzen und seinem Verhältniss zur Gottheit zunächst an Aristoteles an. Wie dieser die Gesammtheit der Dinge in zwei grosse Gebiete getheilt hatte, das Diesseits und das Jenseits, die Welt der elementarischen Gegensätze der Unvollkommenheit und des Wechsels, und die vollkommene und wandellose ätherische Welt, so wird auch in der Schrift *Περὶ Κόσμου* die Unreinheit und Wandelbarkeit unserer Welt im Gegensatz zu den himmlischen Sphären stark betont [1]), eine mit der Entfernung vom äussersten Himmel steigende Abnahme der Vollkommenheit behauptet [2]), und der Unterschied des Aethers, aus dem die himmlischen Körper bestehen, von den vier Elementen, mit sichtbarer Polemik gegen die Stoiker, hervorgehoben [3]). Während ferner das göttliche Wesen, der stoischen Lehre zufolge, die ganze Welt, bis auf das Hässlichste und Geringste hinaus, durchdringen sollte, so findet unser Verfasser diese Vorstellung der göttlichen Majestät durchaus unwürdig, und erklärt sich statt dessen auf's Bestimmteste für die

1) C. 3. 392, a, 4. c. 6, 397. b, 30 ff. 400, a, 5 f. 21 ff.

2) C. 6. 397, b, 27 ff.

3) C. 2, 392, a, 5. 29 ff. c. 3. 392, b, 35; vgl. unsern 2. Thl. S. 463 f. Auch Osann S. 168. 203 f. giebt zu, dass die Ansicht der Schrift *Π. Κ.* über den Aether Aristotelisch ist, um so mehr ist aber zu verwundern, dass er glauben konnte, dieselbe Ansicht könne auch Chrysipp vorgetragen haben, da doch unsere Schrift S. 392, a, 5. 31 ausdrücklich gegen die stoische Identificirung des Aethers mit dem Feuer (Diog. VII, 137 u. A. s. o.) auftritt, und da wir auch aus Cic. Acad. I, 11, 39 sehen, dass dieses einer der bekanntesten Streitpunkte zwischen den Stoikern und Peripatetikern war. Die Frage ist auch wirklich nicht unwichtig, denn an der Unterscheidung des Aethers von den vier Elementen hängt für Aristoteles der Gegensatz des Diesseits und Jenseits.

Aristotelische Annahme, dass Gott, von aller Berührung mit dem Irdischen entfernt, an den äussersten Grenzen der Welt seinen Sitz habe, und von hier aus, ohne sich selbst zu bewegen, durch eine einfache Wirkung die Bewegung des Weltganzen, so mannigfaltig sie sich auch in der Welt gestalten mag, hervorbringe [1]). Auch darin zeigt sich endlich der Verfasser als Peripatetiker, dass er die Ewigkeit der Welt, gleichfalls eine Unterscheidungslehre dieser Schule gegen den Stoicismus, ausdrücklich vertheidigt [2]). So wenig aber die Schrift hiernach von einem Stoiker, oder gar von einem Haupte der stoischen Schule, wie Chrysipp [3]), verfasst sein kann, so be-

1) Es gehört hieher das ganze sechste Kapitel. Auch hier ist die Polemik gegen den Stoicismus unverkennbar (m. vgl. S. 397, b, 16 ff. 398, a, 1 ff. b, 4—22. 400, b, 6 ff.), und die Annahme (Osann 207), dass die Abweichung von demselben nur eine Accommodation an die Volksreligion sei, durchaus unzulässig; von der Volksreligion handelt es sich hier gar nicht, sondern von der Aristotelischen Theologie, wollte sich aber Chrysipp an die Volksreligion anlehnen, so wissen wir bereits, dass er diess ohne Widersprüche gegen die Grundbestimmungen seines Systems zu thun wusste.

2) C. 4, Schl. c. 5, Anf. Ebd. 397, a, 8—17.

3) Dem Chrysippus wird die Schrift *Π. Κ.* von Osann in der mehrerwähnten Abhandlung beigelegt; ich werde jedoch hier um so weniger nöthig haben, seine Gründe im Einzelnen zu prüfen, da diess ausser Spengel a. a. O. S. 12 ff. auch von F. Gieseler (Ueber den Verfasser des Buchs von der Welt. Zeitschr. f. Alterthumsw. 1838, Nr. 146 ff.) in eingehender Weise geschehen ist, und da das Verhältniss der hier entwickelten philosophischen Ansicht zu der Chrysippischen, welches die genannten Gelehrten weniger erschöpfend behandelt haben, durch unsere obigen Erörterungen hinreichend aufgeklärt sein wird. Scheinbarer lautet die Vermuthung, welche schon von einigen Aelteren, und neuerer Zeit von J. L. Ideler (Aristot. Meteorol. II, 286) ausgesprochen worden ist, dass Posidonius der Verfasser unseres Werks sei, aber doch wird auch ihr von Spengel S. 17, wie schon früher von Bake Posid. reb. 237 f., mit Recht widersprochen, denn so gross war der Eklekticismus des Posidonius entfernt nicht, dass er die Grundlagen der stoischen Weltansicht

deutend tritt doch in ihr das Bestreben hervor, die stoische Lehre mit der Aristotelischen zu verbinden, und eben die Bestimmungen, denen eine unbedingte Anerkennung verweigert worden ist, theilweise in sie aufzunehmen. Abgesehen von den kosmologischen, astronomischen und meteorologischen Einzelheiten, welche OSANN geltend macht [1]), lässt sich dieses Bestreben auch an den Lehren von allgemeiner Bedeutung nachweisen. Gleich am Anfang der kosmologischen Darstellung [2]) treffen wir zwei stoische Definitionen des *κόσμος*. An einem spätern Orte wird im Geist und nach dem Vorgang des stoischen Systems ausgeführt, wie es eben der Gegensatz unter den Elementen und Theilen der Welt sei, auf dem die Einheit und Erhaltung des Ganzen beruhe [3]), diese Einheit selbst wird mit dem stoischen Begriff der Sympathie bezeichnet [4]), und damit uns seine Uebereinstimmung mit den

in dem Umfang hätte verlassen können, wie die Schrift *Π. Κ.*, auch war das gleichnamige Werk des Posidonius nach DIOG. VII, 142 ohne Zweifel von grösserem Umfang, als das unsrige. Auf was sich die Annahme von BRANDIS (Gr.-röm. Phil. I, 152) gründet, dass unser Buch unter den ersten Ptolemäern geschrieben sei, weiss ich nicht.

1) S. 208 ff. Doch geht OSANN auch hier zu weit, wenn er aus der theilweisen Uebereinstimmung unserer Schrift mit den Auszügen aus Chrysippus Werk *Π. Κόσμȣ*, welche STOB. Ekl. I, 596 giebt, auf die Identität beider Werke schliesst. Dieser Schluss ist um so weniger zulässig, da jene Uebereinstimmung keine wörtliche, und da andererseits die Gleichförmigkeit der stoischen Schule in ihren Definitionen und Formeln bekannt ist. Nur das ist wahrscheinlich, dass der Verfasser eine stoische Schrift, sei es nun des Chrysipp oder eines Andern benützt hat; auf Posidonius führt uns die Vorliebe für geographische Beschreibung (m. vgl. über Posid. als Geographen BAKE Posid. 87 ff.), und namentlich die ausführliche Behandlung der Meere: Posidonius schrieb ein geographisches Werk *Π. ὠκεανȣ̃* (STRABO II, 2. Anf.), und mag diesen Gegenstand auch in seiner Schrift *Π. κόσμȣ*, an die wir hier zunächst denken, besprochen haben.

2) C. 2, Anf. vgl. c. 5. 396, b, 23.

3) C. 5.

4) C. 4, Schl.: *αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες*.

Stoikern nicht entgehe, hat der Verfasser nicht unterlassen, die grosse Auktorität dieser Schule, den Heraklit, ausdrücklich als Zeugen für sich anzuführen [1]. Am Auffallendsten ist jedoch die Annäherung an den Stoicismus in der Theologie. Wird auch der stoische Pantheismus als solcher, die Verbreitung der göttlichen Substanz durch die Welt, zurückgewiesen, so will sich doch der Verfasser seine Sätze ganz gerne gefallen lassen, sobald sie statt des göttlichen Wesens auf die göttliche Kraft bezogen werden [2], und er lehrt demnach, dass sich die von der Gottheit ausgehende Wirkung zunächst zwar nur auf die äusserste Sphäre der Welt, weiterhin jedoch von dieser auf die inneren Sphären erstrecke, und so durch das Ganze fortpflanze [3]. Gott ist daher das Gesetz des Ganzen [4], von ihm geht die Ordnung der Welt aus, vermöge deren sie sich in den verschiedenen Gattungen von Wesen mittelst ihrer eigenthümlichen Besaamung gliedert [5], und in Folge dieser seiner allwaltenden Wirkung führt Gott die mancherlei Namen, deren Aufzählung und Erklärung in der Schrift *Π. Κ.* das Gepräge des ächtesten Stoicismus trägt. Der Name, die Prädikate und die Herkunft, des Zeus werden hier ganz im stoischen Sinn erklärt, die *ἀνάγκη*, die *εἱμαρμένη*, die *πεπρωμένη*, die Nemesis, die Adrasteia, die Moiren werden mittelst stoischer Etymologieen auf ihn gedeutet, es werden zur Bestätigung der philosophischen Lehren Dichtersprüche, in der Weise des

1) C. 5, 396, b, 13 vgl. c. 6, Schl.

2) C. 6. 397, b, 16: *διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινὲς προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐςι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θεία δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον ȣ̓ μὴν τῇ γε ȣ̓σίᾳ.*

3) C. 6. 398, b, 6 ff. 20 ff. vgl. 396, b, 24 ff.

4) C. 6. 400, b, 8: *νόμος γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινὴς ὁ θεός.* Der Begriff des *νόμος* für die Weltordnung ist vorzugsweise stoisch.

5) C. 6. 400, b, 31 ff. Auch diese Darstellung erinnert an Stoisches, an die Lehre von den *λόγοι σπερματικοί.*

Chrysippus, eingestreut [1]). Man sieht deutlich, der Verfasser will zwar die peripatetische Lehre festhalten, aber er will mit ihr auch von der stoischen alles, was dieser Vereinigung nicht allzusehr widerstrebt, verbinden. Dass auch Plato mit seinen Sätzen übereinstimme, wird am Schluss der Schrift durch die rühmende Anführung einer Stelle aus den Gesetzen (IV, 715, E) angedeutet; an eben diesen erinnert es, wenn Gott nicht blos als der Allmächtige und Ewige, sondern auch als das Urbild der Schönheit gepriesen wird [2]). Natürlich war aber dieser, wie jeder Eklekticismus nur durch Abschwächung des streng philosophischen Interesse's und der philosophischen Bestimmtheit möglich, und so sehen wir denn in der Schrift *Π. K.* neben der wohlfeilen Gelehrsamkeit, die sie besonders c. 2—4 ausbreitet, das populär theologische Element dem eigentlich philosophischen gegenüber entschieden im Uebergewicht. In den Erörterungen über die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens nimmt diese Religiosität sogar eine mystische Färbung an, wenn es die Würde und die Erhabenheit Gottes über jede Berührung mit der Welt ist, welche den Hauptgrund gegen die Immanenz des göttlichen Wesens abgiebt. Wir sehen hier, wie der Eklekticismus den Uebergang von der reinen Philosophie zu der religiösen Spekulation der Neuplatoniker und ihrer Vorgänger vermittelte. Indem man den Weg der strengeren Forschung verliess, und nur diejenigen Ergebnisse der Spekulation festhielt, welche sich dem allgemeinen Bewusstsein als wahr und nützlich empfohlen, so musste nothwendig an die Stelle der Metaphysik die Theologie treten, in der die Mehrzahl der Menschen ihr theoretisches Bedürfniss befriedigt; und wenn nun dieser Theo-

1) C. 7.

2) C. 6. 399, b, 19: *ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεȣ̃ διανοεῖσθαι δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτȣ, κάλλει δὲ εὐπρεπεςάτȣ ζωῇ δὲ ἀθανάτȣ, ἀρετῇ δὲ κρατίςȣ* u. s. w.

logie zu gleicher Zeit die Aristotelische Lehre von der Jenseitigkeit Gottes und die stoische Idee der Alles bestimmenden göttlichen Macht zu Grunde gelegt wurde, so ergab sich für sie von selbst jene Beziehung alles Irdischen auf die jenseitige absolute Macht, durch welche der aristotelische Deismus in die Mystik eines dynamischen Pantheismus umschlug.

So trafen die drei wissenschaftlich bedeutendsten Philosophenschulen im letzten Jahrhundert vor Christus in einem mehr oder weniger entschiedenen Eklekticismus zusammen. Um so leichter musste sich diese Denkweise Solchen empfehlen, denen es von Hause aus mehr um die praktischen Früchte der philosophischen Studien, als um strenge Wissenschaft zu thun war. Den besten Beleg hiefür bietet Cicero.

Zwar liegt das wissenschaftliche Verdienst dieses Mannes weniger in selbständiger philosophischer Gedankenerzeugung, als in der Gewandtheit und dem Eifer, mit dem er die Lehren der griechischen Denker für seine Landsleute bearbeitet, und in dem römischen Bildungskreis verbreitet hat, aber die Richtung, in der diess geschah, ist für seine ganze Zeit bezeichnend, und wenn auch sein geschichtlicher Einfluss in der Wissenschaft des christlichen Abendlands, bis in die neuere Zeit herab, ungleich stärker, als in der späteren griechischen und griechisch-römischen Philosophie, hervortritt, so war er doch auch für diese nicht so unbedeutend, dass seine philosophische Ansicht hier übergangen werden könnte. Diese Ansicht wird sich im Allgemeinen als ein auf Skepsis gegründeter Eklekticismus bezeichnen lassen. Bringt es auch die Form seiner Darstellung mit sich, dass er in der Regel die verschiedenen Standpunkte (grossentheils nach griechischen Mustern), sich entwickeln lässt, ohne seine eigene Meinung ausdrücklich als solche vorzutragen, so können wir dieselbe doch in den meisten Fällen ziemlich

sicher ausmitteln. Da lässt uns denn schon eben diese Gewohnheit, das Für und Wider ohne Schlussentscheidung zusammenzustellen, eine wesentlich skeptische Ansicht erkennen; denn woher rührt dieses Verfahren, welches nicht mit der indirekten Gedankenentwicklung der platonischen Dialogen, oder mit der sokratischen Gesprächführung, von der es Cicero selbst ableitet [1], sondern nur mit den Wechselreden des Karneades zusammenzustellen ist [2] — woher anders rührt es, als daher, dass der Philosoph durch keine Ansicht befriedigt ist, dass er an jedem gegebenen System das Eine oder das Andere auszusetzen hat? Cicero bekennt sich daher auch ausdrücklich zur neueren Akademie [3], und entwickelt in eigenem Namen die Gründe, mit denen sie die Möglichkeit des Wissens bestritten hatte [4]. Für ihn selbst scheint einer der Hauptgründe, wenn nicht der Hauptgrund eines Zweifels in der Uneinigkeit der Philosophen über die wichtigsten Fragen zu liegen; wenigstens hat er diesen Punkt nicht allein mit Vorliebe verfolgt [5], sondern er bemerkt auch ausdrücklich, dass er ihm weit grösseres Gewicht beilege, als Allem, was über die Sinnestäuschungen und die Unmöglichkeit fester Begriffsbestimmung von den Akademikern gesagt worden war [6]. Der Skepticis-

1) Tusc. I, 4, 8. V, 4, 11. N. D. I, 5, 11.

2) Vgl. Tusc. V, 4, 11: *quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus.*

3) Acad. II, 20. N. D. I, 5, 12.

4) Acad. II, 20 ff. Auf eine genauere Auseinandersetzung dieser Gründe glaube ich hier nicht eingehen zu sollen, da sie nicht für originell zu halten sind, und desshalb in der Hauptsache schon §. 42 angeführt wurden.

5) A. a. O. 33, 107. c. 36 ff. N. D. I, 1, 1. 6, 13. vgl. III, 15, 39.

6) Acad. II, 48, 147: *posthac tamen, cum haec quaeremus, potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseramus, de obscuritate naturae deque errore tot philosophorum, qui de bonis contrariisque*

mus ist daher bei ihm nicht sowohl die Frucht einer selbständigen kritischen Reflexion, als die Folge der Unentschiedenheit, in welche ihn der Widerstreit der philosophischen Auctoritäten versetzt, er ist nur die Rückseite seines Eklekticismus, nur ein Zeichen derselben Abhängigkeit von seinen griechischen Vorgängern, welche sich in diesem ausspricht: sofern sich die Philosophen vereinigen lassen, wird das Gemeinsame aus ihren Systemen zusammengestellt, sofern sie sich widerstreiten, wird auf ein Wissen über die streitigen Punkte verzichtet, weil sich die Auctoritäten gegenseitig neutralisiren.

Schon hierin liegt es, dass der Zweifel bei Cicero weit nicht die durchgreifende Bedeutung haben kann, die er in der neueren Akademie gehabt hatte, und so sehen wir ihn denn auch wirklich seine Skepsis in doppelter Hinsicht beschränken: sofern er theils überhaupt der Wahrscheinlichkeitserkenntniss einen grösseren Werth beilegt, als die Akademiker, theils namentlich für gewisse Theile der Philosophie von seinen skeptischen Grundsätzen so gut wie keinen Gebrauch macht. Liegt es auch noch innerhalb des akademischen Princips, wenn er auf den Einwurf, dass die Skepsis alles Handeln unmöglich mache, mit Karneades antwortet, zum Handeln sei keine volle Gewissheit, sondern nur eine überwiegende Wahrscheinlichkeit erforderlich [1], so können wir doch nicht mehr dasselbe von der Erklärung sagen, die er über den Zweck seiner disputatorischen Methode abgiebt. Dieses Verfahren soll ihm dazu dienen, durch eine Prüfung der verschiedenen Ansichten diejenige ausfindig

rebus tantopere discrepant, ut cum plus uno verum esse non possit, jacere necesse sit tot tam nobiles disciplinas, quam de oculorum sensuumque reliquorum mendaciis et de sorite aut pseudomeno, quas plagas ipsi contra se Stoici texuerunt.

1) Acad. II, 31. c. 33, 105. 108. N. D. I, 5, 12.

zu machen, welche am Meisten für sich hat [1]). Der Zweifel ist also nur die Vorbereitung einer positiven Ueberzeugung, und wenn auch dieser Ueberzeugung nicht die volle Sicherheit des Wissens, sondern nur eine annäherungsweise Gewissheit zukommen soll, so wissen wir ja bereits, dass schon diese für das praktische Leben, das Endziel der Ciceronischen Philosophie, ausreicht. Es lässt sich nicht verkennen, die beiden Elemente der akademischen Philosophie, die Bestreitung des Wissens und die Behauptung einer Wahrscheinlichkeitserkenntniss, stehen hier in einem andern Verhältniss, als bei Karneades: während für diesen der Zweifel selbst, die Zurückhaltung des Urtheils, das eigentliche Ziel der philosophischen Untersuchung gewesen war, die Theorie der Wahrscheinlichkeit dagegen sich nur in zweiter Reihe, aus der Erwägung dessen ergeben hatte, was der Zweifel noch übrig liess, so erscheint dem Cicero die Auffindung des Wahrscheinlichen als die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie, und nur als ein Mittel und eine Bedingung für die Lösung dieser Aufgabe hat ihm der Zweifel einen Werth. Cicero selbst erklärt daher auch geradezu, seine Skepsis gelte eigentlich nur der stoischen Forderung eines absoluten Wissens, mit den Peripatetikern dagegen, welche die Anforderungen an das Wissen weniger hoch spannen, sei er im Grunde einverstanden [2]). Selbst diese gemässigte Skepsis erleidet aber noch weitere Einschrän-

1) Tusc. I, 4, 7: *ponere jubebam de quo quis audire vellet: ad id aut sedens aut ambulans disputabam . . . fiebat autem ita, ut cum is qui audire vellet dixisset quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. nam ita facillime quid veri simillimum esset inveniri posse Socrates arbitrabatur.* Ebenso V, 4, 11: dieses Verfahren gewähre den Vortheil: *ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus, et in omni disputatione quid esset simillimum veri quaereremus.*

2) Fin. V, 26, 76.

kungen. So schwankend sich unser Philosoph in dieser Beziehung auch äussert, so geht er doch, Alles zusammengenommen, nur hinsichtlich der rein theoretischen Untersuchungen mit den Neuakademikern Hand in Hand, die praktischen Grundsätze dagegen und die mit diesen unmittelbar zusammenhängenden philosophischen und religiösen Ueberzeugungen will er nicht auf die gleiche Weise in Frage gestellt wissen. Der Dialektik macht er den Vorwurf, dass sie kein reales Wissen, sondern nur formale Regeln über die Bildung der Sätze und Schlüsse gewähre[1]), von der Physik, mit Einschluss der Theologie, urtheilt er, es sei ihr ungleich leichter, zu sagen, was die Dinge nicht sind, als was sie sind[2]), es wäre vermessen, sich eines Wissens, selbst über ihre allgemeinsten Grundsätze, zu rühmen[3]), kein menschliches Auge sei scharf genug, um das Dunkel zu durchdringen, von welchem die Natur der Dinge umhüllt sei[4]), und wenn wir auch diese Aeusserungen hinsichtlich der Theologie noch zu beschränken haben werden, so halten ihnen doch in Betreff der eigentlichen Naturforschungen keine anders lautenden Erklärungen das Gegengewicht. In der Ethik dagegen findet er zwar gleichfalls einen höchst bedenklichen Zwiespalt der Philosophen bei den wichtigsten Fragen[5]), und er selbst kann sich in ihrer Beant-

1) Acad. II, 28, 91.

2) N. D. I, 21, 60: *omnibus fere in rebus et maxime in physicis, quid non sit citius, quam quid sit dixerim.*

3) Acad. II, 36, 116: *estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit?*

4) Acad. II, 39, 122: *latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quae penetrare in coelum, terram intrare possit. corpora nostra non novimus* u. s. w. §. 124: *satisne tandem ea nota sunt nobis, quae nervorum natura sit, quae venarum? tenemusne quid animus sit?* u. s. w.

5) Acad. II, 42. c. 48, 147.

wortung, wie wir gleich finden werden, des Schwankens nicht erwehren; aber doch sieht man bald, dass er hier dem Zweifel lange nicht die Berechtigung zugesteht, wie in dem rein theoretischen Gebiete. Was er bei Gelegenheit seiner Erörterungen über die Gesetze sagt, dass er die neuakademischen Zweifel hiebei nicht weiter zu berücksichtigen gedenke [1]), das scheint er sich überhaupt für seine Moralphilosophie zur Regel gemacht zu haben, denn in keiner der hergehörigen Schriften wird auf die Bedenken Rücksicht genommen, welche Cicero selbst früher erhoben hat, sondern nachdem der Zweifel in den akademischen Untersuchungen Raum gehabt hat, sich wenigstens oberflächlich auszusprechen, so wird in den moralischen Schriften in durchaus dogmatischem Ton, wenn auch ohne ganz sichere Haltung, vom höchsten Gut und den Pflichten gehandelt, und im Zusammenhang damit sehen wir unsern Philosophen auch über die Gottheit und die menschliche Seele Ueberzeugungen aussprechen, die offenbar nicht blos die Bedeutung unsicherer Vermuthungen für ihn haben, wenn er gleich bei denselben auf absolute Sicherheit des Wissens verzichtet. Diese zuversichtlichere Behandlung der praktischen Fragen hat aber bei Cicero um so mehr zu bedeuten, je ausschliesslicher sich, seiner Ansicht nach, die ganze Aufgabe der Philosophie in ihnen zusammenfasst. Giebt er auch zu, dass das Wissen an und für sich Werth habe, ja dass es den reinsten und höchsten Genuss gewähre [2]), und dehnt er auch dieses Zugeständniss ausdrücklich mit auf die Physik aus [3]), so erscheint ihm doch nicht die Er-

1) Legg. I, 13, 39: *perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus ut sileat. nam si invaserit in haec . . nimias edet ruinas. quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.*

2) Fin. I, 7, 25. Tusc. V, 24 f. N. D. II, 1, 3 vgl. d. folg. Anm.

3) Acad. II, 41, 127. Tusc. V, 3, 9. 24, 69. Fin. IV, 5, 12. Fragm. aus dem Hortensius b. Augustin. de trin. XIV, 9.

kenntniss als solche, sondern ihre Einwirkung auf's Leben als der letzte Zweck der philosophischen Untersuchung. Das Wissen vollendet sich nur im Handeln, dieses hat daher höheren Werth, als jenes[1]; die Untersuchung über das höchste Gut ist die wichtigste und für die ganze Philosophie entscheidende[2]; die beste Philosophie ist die des Sokrates, welche sich nicht um Dinge bekümmert, die über unsern Gesichtskreis hinausliegen, und von der Unsicherheit des menschlichen Wissens überzeugt, sich ganz den sittlichen Aufgaben zuwendet[3]. Der eigentliche Zweck der Philosophie lässt sich also trotz der Beschränktheit unseres Erkennens erreichen; wir wissen nichts absolut gewiss, aber wir wissen doch das Wichtigste so gewiss, als wir es zu wissen brauchen; der Skepticismus ist hier nur die Unterlage für eine Denkweise, welche sich bei dem praktisch Nützlichen beruhigt, und eben weil diese Richtung auf's Praktische dem Sinn des Römers und des Geschäftsmanns am Meisten zusagte, war wohl Cicero auch empfänglicher für die Lehre des Karneades, als er es sonst gewesen sein würde: weil ihm die rein theoretischen Untersuchungen zum Voraus werthlos und transcendent erscheinen, so lässt er sich auch den wissenschaftlichen Beweis ihrer Unmöglichkeit gefallen, sobald dagegen seine praktischen Interessen vom Zweifel berührt werden, tritt er den Rückzug an, und giebt sich lieber bei einem schlechten Ausweg zufrieden, als dass er die unerlässlichen Folgerungen aus seinen eigenen skeptischen Behauptungen zugäbe.

Fragt man nun, woher wir unsere positiven Ueberzeugungen schöpfen sollen, so haben wir bereits die Er-

1) Off. I, 43, 153 vgl. c. 9, 28. c. 21, 71.

2) Fin. V, 6, 15: *hoc [summo bono] enim constituto in philosophia constituta sunt omnia* u. s. w.

3) Acad. I, 4, 15 vgl. m. Fin. II, 1, 1. Tusc. V, 4, 10.

klärung vernommen, dass sich das Wahrscheinliche am Besten durch Vergleichung und Prüfung der verschiedenen Ansichten finden lasse: das Positive zu Cicero's Zweifeln ist jener Eklekticismus, den wir sogleich noch weiter kennen zu lernen Gelegenheit haben werden[1]). Aber um zwischen den entgegengesetzten Meinungen zu entscheiden, müssen wir den Maasstab der Entscheidung in Händen haben, und da nun die philosophische Untersuchung eben in jener Prüfung der verschiedenen Ansichten bestehen soll, so muss dieser Maasstab schon vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung gegeben sein. Als unmittelbar gegeben erscheint nun ein Doppeltes: das Zeugniss der Sinne und das Zeugniss des Bewusstseins. Auch das erstere wird von Cicero, trotz der vielen Klagen über die Sinnestäuschungen, nicht verschmäht; er findet, dass es gegen die Natur wäre, dass es alles Leben und Handeln unmöglich machen müsste, wenn man keine Ueberzeugung annehmen (*probare*, nicht *assentiri*) wollte, und dass unter dem, was sich uns mit der höchsten Wahrscheinlichkeit aufdrängt, die sinnliche Gewissheit eine der ersten Stellen einnehme[2]); er gebraucht aus diesem Grunde den sinnlichen Augenschein als Bei-

1) Hier genüge es daher an den charakteristischen Aeusserungen Off. III, 4, 20: *nobis autem nostra Academia magnam licentiam dat, ut quodcunque maxime probabile occurrat id nostro jure liceat defendere.* Tusc. V, 11, 33: *nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit id dicimus; itaque soli sumus liberi.*

2) Acad. II, 31: *tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa. etenim contra naturam esset si probabile nihil esset et sequitur omnis vitae . . eversio. itaque et sensibus probanda multa sunt* u. s. w. *quaecunque res eum [sapientem] sic attinget, ut sit visum illud probabile neque ulla re impeditum,* (vgl. Karneades) *movebitur. non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus. habet corpus, habet animum: movetur mente, movetur sensibus: ut ei multa vera videantur* u. s. w. *neque nos contra sensus aliter dicimus, ac Stoici* u. s. f.

spiel der höchsten Gewissheit[1]), und er selbst beruft sich in allen seinen Schriften mit Vorliebe auf die Erfahrung und die geschichtlichen Thatsachen. Das Hauptgewicht musste er jedoch, seiner ganzen Richtung nach, auf die andere Seite, auf das Zeugniss unseres Inneren legen, denn nicht die äussere, sondern die sittliche Welt ist es, der sein Interesse angehört, und in seiner Sittenlehre selbst schliesst er sich durchaus an diejenigen Philosophen an, welche die Unabhängigkeit vom Aeussern und die Herrschaft über die Sinnlichkeit zu ihrem Wahlspruch gemacht haben. Alle unsere Ueberzeugung beruht daher nach Cicero in letzter Beziehung auf der unmittelbaren inneren Gewissheit, auf dem natürlichen Wahrheitsgefühl oder dem angeborenen Wissen, und es wird diese Ansicht, welche in der späteren, namentlich der christlichen Philosophie so bedeutenden Einfluss gewonnen hat, von ihm zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen; denn war ihm auch Plato und Aristoteles, Zeno und Epikur mit verwandten Lehren vorangegangen, so werden doch unsere früheren Untersuchungen gezeigt haben, dass keiner von diesen ein angeborenes Wissen im strengen Sinn gelehrt hat: die Erinnerung an die Ideen muss nach Plato durch methodisches Studium geweckt und ihr Inhalt festgestellt werden, zu den unbeweisbaren Principien erheben wir uns nach Aristoteles auf dem wissenschaftlichen Wege der Induktion, selbst die πρόληψις Epikurs und die κοιναὶ ἔννοιαι der Stoiker sind nur aus der Erfahrung abstrahirt. Hier dagegen wird ein aller Erfahrung und Wissenschaft vorangehendes Wissen um die wichtigsten Wahrheiten behauptet. Die Keime der Sittlichkeit sind uns angeboren, würden sie sich ungestört entwickeln, so wäre die Wissenschaft entbehrlich; nur durch die Verkrümmung dieser natürlichen Anlage

1) A. a. O. c. 37, 119.

entsteht das Bedürfniss einer künstlichen Bildung zur Tugend[1]). Das Rechtsbewusstsein ist dem Menschen von Natur eingepflanzt, erst in der Folge bildet sich ein Hang zum Bösen, der es verdunkelt[2]). Die Natur hat unserem Geiste nicht blos eine sittliche Anlage, sondern auch die sittlichen Grundbegriffe selbst vor aller Unterweisung als ursprüngliche Mitgift verliehen, nur die Entwicklung dieser angeborenen Begriffe ist es, die uns obliegt[3]); unmittelbar mit der Vernunft sind auch die Triebe gegeben, welche den Menschen zur sittlichen Gemeinschaft mit Andern und zur Erforschung der Wahrheit hinziehen[4]). Das Wesen der sittlichen Thätigkeit lässt sich daher nicht allein aus der Anschauung ausgezeichneter Menschen, sondern aus dem allgemeinen Bewusstsein mit grösserer Sicherheit abnehmen, als aus jeder Begriffsbestimmung, und je näher der Einzelne noch der Natur steht, um so reiner wird er diese in sich abspiegeln: wir lernen von den Kindern, was der Natur ge-

1) Tusc. III, 1, 2: *sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum; quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret;* nur die Depravation des natürlichen Bewusstseins durch üble Gewöhnung und falsche Meinungen mache eine Lehre und Wissenschaft nöthig.

2) Legg. I, 13, 33: *atque hoc in omni hac disputatione sic intelligi volo, jus quod dicam natura esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tanquam igniculi exstinguantur a natura dati exorianturque et confirmentur vitia contraria.*

3) Fin. V, 21, 59: *[natura homini] dedit talem mentem, quae omnem virtutem accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea quae inerant tanquam elementa virtutis. sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius. itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est), ad ea principia quae accepimus consequentia exquirere, quoad sit id quod volumus effectum.*

4) Fin. II, 14, 46: *eademque ratio fecit hominem hominum appetentem* u. s. w. . . . *eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi* u. s. f. Weitere Belege für diese Sätze sind leicht zu finden.

mäss ist[1]). Auf dem gleichen Grunde ruht der Glaube an die Gottheit: vermöge der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ist das Gottesbewusstsein unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein gegeben; der Mensch darf sich nur seines eigenen Ursprungs erinnern, um zu seinem Schöpfer geführt zu werden[2]). Die Natur selbst belehrt uns daher über das Dasein Gottes[3]), und der stärkste Beweis für diese Wahrheit ist ihre allgemeine Anerkennung; denn das, worin Alle ohne Verabredung übereinstimmen, muss immer als Ausspruch der Natur gelten[4]). Auch die Unsterblichkeit der Seele soll zu diesen angeborenen Wahrheiten gehören, von denen wir

1) A. a. O. 14, 45: *[honestum] quale sit non tam definitione qua sum usus intelligi potest . . quam communi omnium judicio atque optimi cujusque studiis atque factis.* Ueber denselben Gegenstand ebd. V, 22, 61: *indicant pueri in quibus ut in speculis natura cernitur.*

2) Legg. I, 8, 24: *animum . . esse ingeneratum a Deo: ex quo vere vel agnatio nobis cum coelestibus vel genus vel stirps appellari potest. itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam Dei. ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat. ex quo efficitur illud ut is agnoscat Deum, qui unde ortus sit quasi recordetur ac noscat.*

3) Tusc. I, 16, 36: *Deos esse natura opinamur;* vgl. N. D. I, 1, 2.

4) Tusc. I, 13, 30: *firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. multi de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more fieri solet* (man bemerke auch hier die Unterscheidung von *mos* und *natura*)*: omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit: non institutis opinio est confirmata non legibus. omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est* (vgl. §. 35: *omnium consensus naturae vox est*). M. s. auch die vorletzte Anm. Wenn Cicero seinem Akademiker diesen Beweis aus dem *consensus gentium,* welcher sowohl dem Epikureer als dem Stoiker in den Mund gelegt war (N. D. I, 16, 43 f. II, 2, 5), in Anspruch nehmen lässt (N. D. I, 23, 62. III, 4, 11), so deutet er doch auch hier an (I, 23, 62. III, 40, 95), was die Stellen der andern Schriften ausser Zweifel stellen, dass Cotta

uns aus der allgemeinen Uebereinstimmung überzeugen[1]), und ebenso scheint Cicero die Freiheit des Willens einfach als innere Thatsache vorauszusetzen[2]). Es wird hier also, mit Einem Wort, sowohl die Philosophie, als die Sittlichkeit auf das unmittelbare Bewusstsein gegründet, dieses ist der feste Punkt, von welchem die Prüfung der philosophischen Ansichten ausgeht, und zu dem sie zurückkehrt.

Die materiellen Ergebnisse der Ciceronischen Philosophie haben wenig Eigenthümliches, und können desshalb hier nur kurz berührt werden. Von den philosophischen Hauptwissenschaften wird die Dialektik nur in der schon erwähnten skeptischen Weise berücksichtigt. Aus dem Gebiete der Physik sind es nur theologische und psychologische Untersuchungen, welche für Cicero einen Werth haben; anderweitige Fragen, wie die über die Vier- oder die Fünfzahl der Grundstoffe, über das stoffliche und das wirkende Princip, und Aehnliches, werden nur in flüchtiger geschichtlicher Berichterstattung oder in skeptischer Vergleichung der verschiedenen Ansichten berührt. Die Hauptsache ist unserem Philosophen die Ethik. Wir beginnen daher mit dieser.

Cicero entwickelt seine sittlichen Grundsätze, wie seine ganze philosophische Ansicht, an der Kritik der vier gleichzeitigen Theorien, der epikureischen, stoischen, akademischen und peripatetischen. Von diesen vier Systemen tritt er nur dem ersten mit Bestimmtheit entgegen. Die epikureische Lustlehre scheint ihm der natürlichen Bestimmung und den natürlichen Bedürfnissen des Menschen, den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins und der sittlichen Erfahrung so auffallend zu widerspre-

über diesen Punkt nicht seine Meinung ausspricht; selbst das *verisimile* N. D. I, 1, 2 ist für diese eigentlich zu unsicher.

1) Tusc. I, 12 f. 15, 35 f.

2) De fato c. 14.

chen[1]), dass wir nicht nöthig haben werden, auf das Einzelne der Bemerkungen näher einzugehen, die er ihr im zweiten Buch der Schrift *de Finibus* und an andern Orten, durchschnittlich mehr im Tone des Redners, als in dem strengeren des Philosophen, entgegensetzt. Dagegen lauten seine Urtheile über die drei andern Ansichten keineswegs gleichmässig. Schon über das gegenseitige Verhältniss derselben kommt er nicht ganz mit sich in's Reine. Denn bleibt er auch hinsichtlich der Akademiker und Peripatetiker der Behauptung seines Lehrers Antiochus treu, dass diese zwei Schulen, wie überhaupt, so namentlich in ihrer Sittenlehre zusammenstimmen, und dass sich die weichlichere Moral eines Theophrast und späterer Peripatetiker von der akademischen nicht weiter entfernen, als von der altaristotelischen[2]), so schwankt er doch darüber, ob er den Unterschied der Stoiker von diesen zwei Schulen für wesentlich oder für unwesentlich, für eine Abweichung in der Sache oder in den Worten erklären soll. Einerseits behauptet er wiederholt in eigenem Namen und mit aller Bestimmheit, Zeno habe, in der Sache mit seinen Vorgängern ganz einig, nur die Ausdrücke verändert[3]), andererseits weiss er doch ein ziemlich langes Verzeichniss der Punkte aufzustellen, worin sich die stoische Moral von der akademisch-peripatetischen unterscheidet[4]), und von diesem Gegensatz, wie wir gleich sehen werden, mit voller Anerkennung seiner Bedeutung zu sprechen. Es ist gewiss die schlechteste Auskunft, wenn Cicero diesen Widerspruch damit entschuldigt, dass er als Akademiker der jeweili-

1) Fin. I, 7, 23 f. II, 14 u. A.

2) Acad. I, 6, 22. Fin. V, 3, 7 f. 5, 12. vgl. 25, 75. Tusc. IV, 3, 6. V, 30, 85. Off. III, 4, 20.

3) Fin. III, 3, 10 f. IV, 20—26. V. 8, 22. 25, 74. 29, 88. Off. I, 2, 6. Tusc. V, 11, 34.

4) Acad. I, 10.

gen Wahrscheinlichkeit ohne Rücksicht auf Consequenz zu folgen das Recht habe[1]). Aber auch für sich selbst weiss er bei dieser Erörterung keinen ganz festen Standpunkt zu finden. So weit freilich die beiderseitigen Behauptungen übereinstimmen, in dem allgemeinen Grundsatz des naturgemässen Lebens und in der unbedingten Werthschätzung der Tugend, ist er seiner Sache ganz sicher[2]); sobald dagegen die Wege auseinandergehen, weiss er nicht mehr, welchem er folgen soll. Die Erhabenheit, die Folgerichtigkeit und die Strenge der stoischen Sittenlehre erregt seine Bewunderung; es erscheint ihm grossartiger, die Tugend für genügend zur Glückseligkeit zu halten, zwischen dem Guten und dem Nützlichen nicht zu unterscheiden, als der entgegengesetzten Ansicht der Peripatetiker beizupflichten[3]); er findet ihre Zulassung der Affekte weichlich, ihre sittlichen Grundsätze bedenklich, denn was seiner Natur nach fehlerhaft sei, wie die Affekte, das dürfe man nicht blos beschränken, noch weniger als ein Hülfsmittel der Tugend pflegen, sondern nur ausrotten[4]); er wirft ihnen den Widerspruch vor, dass sie Güter annehmen, die der Glückselige entbehren, Uebel, die er ertragen könne, dass sie von der Glückseligkeit des Tugendhaften als solchen noch eine höchste Glückseligkeit, von dem vollendeten Leben ein mehr als vollendetes unterscheiden[5]). Er will daher seinerseits lieber der grösseren Denkweise folgen, er will den Weisen unter allen Umständen, auch im Stier des Phalaris, glücklich sprechen[6]), er will selbst die bekann-

1) Tusc. V, 11, 32 s. o.
2) Acad. I, 6, 22. Fin. IV, 10 u. A.
3) Tusc. V, 1, 1. 25, 71. Off. III, 4, 20. M. vgl. zu dem Folgenden Ritter IV, 134 ff. 157 ff.
4) Tusc. IV, 18 ff. Off. I, 25, 88. vgl. Acad. I, 10, 35. 38.
5) Fin. V, 27 f. Tusc. V, 8—12. 15 f.
6) Tusc. V, 26

ten stoischen Paradoxa wenigstens versuchsweise auf sich nehmen[1]). Untersuchen wir jedoch diesen Stoicismus genauer, so zeigt sich, dass er unserem Philosophen gar nicht so fest steht, als man nach diesen Aeusserungen glauben könnte. Ein Weltmann, wie Cicero, kann sich nicht verbergen, dass die stoischen Anforderungen für die Menschen, so wie sie einmal sind, viel zu hoch sind, dass der stoische Weise in der Wirklichkeit nicht gefunden wird[2]), dass sich die stoische Moral nicht in's tägliche Leben übertragen lässt[3]); er kann unmöglich zugeben, dass alle Weisen gleich glückselig, alle Unweisen schlechthin elend sind, dass zwischen der verstocktesten Schlechtigkeit und dem leichtesten Vergehen kein Werthunterschied stattfindet[4]). Er glaubt aber auch zeigen zu können, dass dieser Rigorismus wissenschaftlich nicht gerechtfertigt sei, ja dass er den eigenen Voraussetzungen der Stoiker widerspreche; denn wenn der erste Grundsatz der des naturgemässen Lebens sei, so gehöre zu dem, was der menschlichen Natur gemäss ist, auch das sinnliche Wohlbefinden, es gehöre dazu auch die Gesundheit, die Freiheit von Schmerzen, die ungetrübte Gemüthsstimmung; nicht einmal die Lust sei schlechthin zu verachten. Nicht das heisse naturgemäss leben, dass man sich von der Natur losreisse, sondern dass man sie pflege und erhalte[5]). Diese Gründe ziehen unsern Eklektiker so stark auf die Seite der Peripatetiker, dass er sich wohl auch geradezu für einen der Ihrigen erklärt[6]). Das Wahre ist aber schliesslich doch nur in dem Bekenntniss ausgesprochen, dass ihn bald die Betrachtung seiner eigenen

1) Paradoxa.
2) Amic. V, 18 vgl. Off. III, 4, 16.
3) Fin. IV, 9, 21.
4) Fin. IV, 9, 21. 19, 55. 28, 77 f. vgl. Off. I, 8, 27.
5) Fin. IV, 11–15. Senect. 14, 46. Tusc. II, 13, 30,
6) Im vierten Buch de Finibus wird die peripatetische Ansicht von Cicero vorgetragen.

und der allgemein menschlichen Schwäche zu der laxeren, bald der Gedanke an die Erhabenheit der Tugend zu der strengeren Ansicht hinziehe[1]), wobei er sich über sein Schwanken durch die Ueberzeugung trösten mochte, dass doch diese Differenz auf das praktische Verhalten keinen wesentlichen Einfluss üben werde, da auch bei der peripatetischen Ansicht der Tugend jedenfalls ein ungleich höherer Werth beigelegt werde, als allem Andern[2]).

Es dürfte schwer sein, in diesen Sätzen ein eigenthümliches Princip, und überhaupt in der Ciceronischen Sittenlehre eine andere Eigenthümlichkeit, als die des Eklektikers und Popularphilosophen zu entdecken; denn auch das, worauf Ritter[3]) Gewicht legt, dass bei Cicero das Ehrenvolle (*honestum*) an die Stelle des Schönen (*καλὸν*) trete, und dass er im Zusammenhang damit dem Ruhm einen grösseren Werth beilege, als die Griechen, — auch dieses ist theils nur eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, welche auf den Inhalt des Moralprincips keinen Einfluss hat, theils nur ein Zugeständniss an den römischen Volksgeist, das bei dem Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung höchstens nur als ein weiterer Beweis von der Unsicherheit des Ciceronischen Philosophirens in Betracht kommen kann. Um so weniger werden wir hier auf das Einzelne der Ciceronischen Pflichten- und Staatslehre einzugehen Anlass haben. So treffend auch manche von seinen Bemerkungen über diese Gegenstände sein mögen, so will sich doch zu wenig Zusammenhang derselben mit einem philosophischen Princip zeigen, um ihnen eine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beizulegen. Dagegen müssen wir Cicero's Ansichten über die Gottheit und über das Wesen der Seele noch kurz berühren.

1) Tusc. V, 1, 3.
2) Off. III, 3, 11.
3) IV, 162 ff.

Der Glaube an eine Gottheit scheint unserem Philosophen nicht blos durch das unmittelbare Bewusstsein, von dem wir diess bereits wissen, sondern auch durch das sittliche und politische Interesse gefordert zu werden. Mit der Religion, glaubt er, würde die Treue und die Gerechtigkeit und alles menschliche Gemeinleben untergehen[1]). Aber auch die übrigen Beweise für das Dasein Gottes werden nicht schlechthin von ihm verschmäht, und namentlich der teleologische Beweis wird trotz der akademischen Kritik, die ihn auch in seiner stoischen Form trifft[2]), mit voller Ueberzeugung vorgetragen[3]). Was das Wesen der Gottheit betrifft, so ist es Cicero ohne Zweifel Ernst mit der Erklärung, die er seinem Akademiker in den Mund legt, dass sich darüber nichts mit vollkommener Sicherheit bestimmen lasse[4]); sofern aber das Wahrscheinliche ausgemittelt werden soll, glaubt er nicht blos die Einheit Gottes voraussetzen zu dürfen[5]), sondern auch seine Geistigkeit[6]), die er aber freilich nicht ganz streng fasst, wenn er die Möglichkeit offen lassen will[7]), dass der göttliche Geist mit den Stoikern als Luft oder Feuer, oder dass er mit Aristoteles, (so wie er diesen verstanden hat[8]) als ätherisches Wesen gedacht werde; in dem Traume Scipio's wird, gleichfalls

1) N. D. I, 2, 4 vgl. II, 61, 153. Daher N. D. III, 2, 5. Legg. II, 7, 15 die Aeusserungen über die politische Nothwendigkeit der Religion.

2) N. D. III, 10, 24. 11, 27.

3) Divin II, 72, 148. Tusc. I, 28 f.

4) N. D. I, 21, 60 f. vgl. III, 40, 95.

5) Tusc. I, 23. 27. Legg. I, 7, 22. Somn. Scip. (Rep. VI, 17) 3, 8 u. ö.

6) Tusc. I, 27: *nec vero Deus ipse qui intelligitur a nobis alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.* Rep. VI, 17, 8. Leg. II, 4, 10 u. A.

7) Tusc. I, 26, 65 vgl. c. 29.

8) Tusc. I, 10, 22. N. D. I, 13, 33. Acad. I, 7, 22.

dem missverstandenen Aristoteles gemäss, der äusserste Himmel selbst für den höchsten Gott erklärt[1]). Indessen hatte diese nähere Bestimmung der Vorstellung von der Gottheit für Cicero selbst wohl schwerlich vielen Werth. Ungleich wichtiger ist ihm der Vorsehungsglaube, wenn er ihn gleich von seinem Akademiker ebenfalls bezweifeln lässt[2]); da er die Religion vorzugsweise aus dem praktischen Gesichtspunkt betrachtet, so fasst sich ihm in dem Glauben an eine göttliche Weltregierung die ganze Bedeutung derselben zusammen[3]); als das Abbild der göttlichen weltregierenden Weisheit wird das Rechts- und Sittengesetz betrachtet[4]). Zur Volksreligion war auf diesem Standpunkt nur ein negatives oder äusserliches Verhältniss möglich, wenigstens wenn man den Gewaltsamkeiten der stoischen Orthodoxie nicht zu folgen wusste; wenn daher Cicero die bestehende Religion und selbst die bestehende Superstition im Staate aufrecht erhalten wissen will, so geht er doch dabei durchaus nur vom politischen Gesichtspunkt aus[5]); er für seine Person macht nicht blos keinen Versuch, den Polytheismus und seine Mythen in stoischer Weise zu rechtfertigen, sondern er zeigt auch durch manche Aeusserungen, und

1) Rep. VI, 17, 4.

2) N. D. III, 10. 25—39 Wenn Ritter IV, 147. 150 aus diesen Stellen herausliest, dass Cicero die Vorsehung bezweifle und das Natürliche und Göttliche sich entgegensetze, dass er auf der einen Seite einen naturlosen Gott, auf der andern eine gottlose Natur habe, so kann ich nicht beistimmen, denn nichts berechtigt uns, Angesichts so vieler entgegengesetzten Erklärungen (wie gleich N. D. III, 40) Cicero's eigene Ansicht mit der hier vorgetragenen zu identificiren.

3) Viele Stellen, in denen Cicero von der Vorsehung handelt, sind bei Kühner Cic. in philos. merita (Hamb. 1825) S. 199 angeführt; ich verweise hier nur auf Tusc. I, 49, 118. N. D. I, 2, 3. Legg. I, 7. III, 1, 3.

4) Legg. II, 4, 8.

5) N. D. III, 2, 5. Legg. II, 7 f. 13, 32. Divin. II, 12, 28. 33, 70. 72, 148.

vor Allem durch die scharfe Kritik, welche er im dritten Buch *de natura Deorum* über den volksthümlichen Götterglauben, und im zweiten Buch *de divinatione* über die Mantik ergehen lässt, wie ferne er selbst der Volksreligion steht. Die Ehrfurcht vor der Gottheit, welche sich mit einer richtigen Naturansicht verträgt, soll gefördert, die bestehende Religion soll zum Besten des Gemeinwesens erhalten, der Aberglaube dagegen soll mit der Wurzel ausgerottet werden [1]), diess ist mit zwei Worten das theologische Glaubensbekenntniss Cicero's.

Mit dem Glauben an die Gottheit hängt nun nach Cicero's Ansicht, wie schon gezeigt wurde, die Ueberzeugung von der Würde der menschlichen Natur auf's Engste zusammen. Auch diese Ueberzeugung heftet sich ihm ungleich mehr an die innere Erfahrung und das sittliche Selbstbewusstsein, als an eine philosophische Theorie über das Wesen der Seele. Wenn wir die Fülle unserer Anlagen, die Erhabenheit unserer Bestimmung, den hohen Vorzug, welchen uns die Vernunft verleiht, in's Auge fassen, so werden wir uns unserer höheren Natur und Abstammung bewusst [2]). Demgemäss betrachtet Cicero die Seele, an die stoische und Platonische Lehre anknüpfend, als einen Ausfluss der Gottheit, als ein Wesen von überirdischer Abkunft [3]), ohne dass er sich doch bemühte, diese Vorstellung genauer auszuführen, und namentlich das Verhältniss zwischen jener überirdischen Abstammung der Seele und der materiellen des Leibes zu bestimmen. Wie er aber über das Wesen Gottes un-

1) Divin. II, 72, 148 f.

2) Legg. I, 7 f. 22 f. Rep. VI, 17, 8.

3) Tusc. I, 27: *animorum nulla in terris origo inveniri potest* u. s. w. Ebd. 25, 60. Legg. I, 8. 24: *exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere. cumque alia quibus cohaerent homines e mortali genere sumserint, quae fragilia essent et caduca, animum tamen esse ingeneratum a Deo.* Vgl. Senect. 21, 77.

sicher ist, so äussert er sich auch schwankend über das Wesen der Seele, und wenn auch seine Neigung unverkennbar dahin geht, sie für eine immaterielle, oder doch für eine von jedem irdischen Stoff verschiedene Substanz zu erklären [1]), so will er doch auch die Möglichkeit, dass sie aus Luft oder Feuer bestehe, nicht schlechthin zurückweisen; nur die gröbere Stofflichkeit des Körpers spricht er ihr unbedingt ab [2]). Die Unsterblichkeit der Seele vertheidigt er ausführlich, theils aus dem unmittelbaren Bewusstsein und der allgemeinen Uebereinstimmung [3]), theils mit den Platonischen Beweisen [4]); wenn er daneben die Todesfurcht auch für den Fall zu beschwichtigen sucht, dass die Seelen im Tode untergehen [5]), so ist diess nur die Vorsicht des Akademikers und des praktischen Manns, der die sittliche Wirkung seiner Reden von allen theoretischen Voraussetzungen möglichst unabhängig machen möchte. Wie die Unsterblichkeit, so sucht Cicero auch die Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne zu beweisen, ohne dass doch aus der lückenhaft überlieferten Schrift, welche er diesem Gegenstand gewidmet hat [6]), eine selbständige psychologische Forschung hervorgienge.

Diese Züge werden genügen, um die Stellung, welche wir Cicero angewiesen haben, zu rechtfertigen, und ihn als den eigentlichsten Vertreter des philosophischen Eklekticismus in dem letzten Jahrhundert vor dem An-

1) Tusc. I, 27. 29, 70.

2) Tusc. I, 25, 60: *non est certe nec cordis nec sanguinis nec cerebri nec atomorum. anima sit animus ignisve nescio; nec me pudet, ut istos, fateri, me nescire quod nesciam.* Ebd. 26, 65. 29, 70.

3) Tusc. I, 12 ff. Amic. c. 4. Senect. c. 21 ff.

4) Tusc. I, 22 ff. Rep. VI, 17, 8. Senect. 21, 78

5) Tusc. I, 34 ff. Ep. ad Div. V, 16.

6) De fato. Die Hauptsätze dieser Schrift, c. 11. sind dem Karneades entnommen.

fang unserer Zeitrechnung zu beurkunden [1]. Wie wenig er aber mit dieser Weise des Philosophirens unter seinen Zeit- und Volksgenossen allein stand, lässt sich schon aus seinen Schriften selbst abnehmen, in denen er seine eklektischen Lehren gewiss nicht ohne geschichtliche Veranlassung einem Varro und Piso in den Mund legt; und auch abgesehen davon lag es in der Natur der Sache und in der Richtung des römischen Geistes, dass eine Ansicht, welche die theoretischen Differenzen gegen das sittliche Streben zurückstellte, von einem Panätius und Antiochus vorgetragen, empfängliche Zuhörer finden musste. Dass diese Denkweise in Rom auch in der Folge nicht ausstarb, zeigt eine Erscheinung, welche dem Cicero der Zeit nach zunächst stehend hier noch zu erwähnen ist, die Schule der Sextier [2].

Diese Schule fand bei ihrem ersten Auftreten lebhaften Anklang [3]. Ihre Lehre hatte aber allerdings zu wenig Eigenthümliches, als dass eine längere Dauer für sie zu erwarten war, und so war es ganz natürlich, dass sie schon mit der zweiten Generation wieder ausstarb. Die Sittensprüche des Sextius, das Einzige, was uns aus seiner Philosophie überliefert ist [4], gehen nicht über eine

1) Ausführlicher handelt von der Ciceronischen Philosophie Kühner in der schon erwähnten Schrift und Ritter Gesch. d. Phil. IV, 106—176. Mir schien diese Ausführlichkeit auch nach dem, was von Ritter S. 174 f. bemerkt wird, zu dem Plan des vorliegenden Werks in keinem richtigen Verhältniss zu stehen.

2) Ihr Stifter Q. Sextius lebte zur Zeit Cäsars, welcher ihm die Würde eines Senators anbot (Sen. ep. 98, S. 10 Bip. vgl. Plut. prof. in virt. 5), und Augusts. Als seine Schüler werden genannt: sein gleichnamiger Sohn, Cornelius Celsus, Papirius Fabianus, und Sotion aus Alexandrien, ein Lehrer Seneca's; s. Ritter IV, 177. Ritter und Preller hist. phil. gr. rom. S. 433. Nach Sen. ep. 59, S. 178 schrieb Sextius in griechischer Sprache.

3) Sen. qu. nat. VII, 32: *Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, exstincta est.*

4) Dass er sich auch mit Physik beschäftigt habe, lässt sich durch

populäre Moral hinaus, welche sich zunächst an die stoische anschliesst: er schildert die Erhabenheit der Tugend, ohne sie doch für etwas dem Menschen Unerreichbares auszugeben [1]), er versichert mit den Stoikern, dass der Weise ebenso mächtig sei, als Jupiter [2]), er ermahnt zu rastlosem Tugendstreben, zur Enthaltsamkeit, zur unausgesetzten sittlichen Wachsamkeit [3]); diese Vorschriften sind aber doch so wenig neu, dass man nicht sieht, was die Schule des Sextius, wenn sie sich hierauf beschränkte, Unterscheidendes gehabt hat. Dasselbe gilt von den Aussprüchen Sotion's bei Stobäus [4]). Nur als ein Beweis von der Zurückziehung aus der strengeren Wissenschaft ist diese Moralphilosophie und der Beifall, welchen sie sich zu erwerben wusste, bemerkenswerth. Wie es aber diesem populären, nur auf das praktische Bedürfniss eingerichteten Philosophiren immer an der systematischen Consequenz fehlt, so scheint auch Sextius und seine Schule einer eklektischen Richtung gefolgt zu sein; wenigstens berichtet Seneca [5]), dass er sich durch die Verwerfung der thierischen Nahrung dem Pythagoras näherte, und wenn er auch hiebei noch nicht von den pythagoreischen Lehren über die Seelenwanderung und die Beseeltheit der Natur, sondern nur von der praktischen Forderung einer möglichst einfachen Lebensweise ausgieng, so sehen wir doch an diesem Beispiel, wie die Ueberspannung des ethischen Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit eine Annäherung des Stoicismus an Sy-

die unwahrscheinliche Erzählung b. Plin. h. nat. XVIII, 58. 3. nicht beweisen.

1) Sen. ep. 64, S. 189.

2) Sen. ep. 73, 272.

3) A. a. O. ep. 59, 178. De ira III, 36.

4) Serm. 14, 10. 20, 53. 84, 6—8. 108, 59. 113, 15, sämmtlich aus Sotions Schrift περὶ ὀργῆς.

5) ep. 108, 58.

steme erzeugen konnte, deren Metaphysik von der seinigen durchaus verschieden war. Sotion war auch der Lehre von der Seelenwanderung geneigt [1]), und so kommt bei ihm der eklektische Charakter dieser Popularphilosophie noch bestimmter zum Vorschein.

§. 45.

Der Eklekticismus und die Popularphilosophie in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Die Stoiker und Cyniker.

Die eklektische Richtung, welche die Philosophie seit ihrer Verpflanzung auf römischen Boden eingeschlagen hatte, erhielt sich auch während der zwei ersten Jahrhunderte nach dem Anfang unserer Zeitrechnung. Zwar bekannten sich weit die meisten von den Philosophen, die uns aus diesem Zeitraum bekannt sind, zu einer von den vier Schulen, der akademischen, peripatetischen, stoischen und epikureischen. Nur für diese vier Schulen waren auch die philosophischen Lehrstühle bestimmt, welche von den Antoninen zu Athen errichtet wurden [2]). Indessen lässt sich bei vielen von jenen Männern das Bestreben nach Verschmelzung der verschiedenen Standpunkte nicht verkennen, und auch diejenigen, welche sich entschiedener an ein bestimmtes System anschliessen, treffen mit den erklärten Eklektikern wenigstens darin zusammen, dass sie ebenso, wie diese, für die rein wissenschaftlichen Fragen wenig Sinn haben, und nur in dem praktisch Nützlichen den eigentlichen Zweck und Kern der Philosophie suchen. Nur eine andere Wirkung derselben Ursache ist aber auch die empirische Gelehrsamkeit, in welche die Philosophie, schon

1) A. a. O.

2) M. s. die Nachweisungen b. Ritter IV, 70, besonders aber Zumpt über den Bestand der philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1842. Hist. phil. Klasse S. 47 ff. Ebd. S. 44 über die Anstellung von Philosophen in Rom.

seit dem Beginn der eklektischen Periode, vielfach übergeht: durch das Zurücktreten des spekulativen Interesses, welches den Stoff zusammengehalten und beherrscht hatte, fallen die Elemente der bisherigen Wissenschaft auseinander, der wissenschaftliche Mittelpunkt geht verloren, und es bleibt einerseits nur eine unverarbeitete Gelehrsamkeit, andererseits eine ungründliche Richtung auf die Früchte der Philosophie übrig.

Wenden wir uns zu den einzelnen Schulen, so hat die epikureische fortwährend so wenig wissenschaftliche Bedeutung, dass uns aus ihrer Geschichte im Laufe von zwei Jahrhunderten ausser einigen Namen so gut wie gar nichts überliefert ist. Wir können annehmen, dass von dieser Seite kein Versuch gemacht wurde, über die Ueberlieferung der Schule hinauszukommen. Ungleich kräftiger war das wissenschaftliche Leben, jetzt wie früher, bei den Stoikern. Die Männer, über deren Leistungen wir uns noch aus ihren Schriften oder aus den Bruchstücken ihrer Schriften ein Urtheil bilden können, ein Seneca, Musonius, Cornutus, Epiktet [1]), Antonin, beweisen, dass sich eine achtungswerthe philosophische Thätigkeit in dieser Schule erhalten hatte. Aber der Sinn für theoretische Spekulation ist auch bei ihnen so gering, dass sie die dialektischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen der Früheren theils ganz vernachlässigen, theils nur als überlieferten Stoff, ohne eigene Forschung, aufnehmen; ihr ganzes Interesse gehört der Ethik und der mit ihr in Verbindung stehenden Theologie an; auch diese Zweige bearbeiten sie aber nicht selbständig, und die Abweichungen von der Lehre ihrer Schule, welche sie sich theilweise erlauben, lassen uns nur eine

1) Epiktet hat zwar bekanntlich selbst nichts geschrieben, da wir aber allen Grund haben, die Aufzeichnungen Arrians für getreu zu halten, so werde ich diese auch ferner einfach unter Epiktets Namen anführen.

Abstumpfung des consequenteren Stoicismus und eine Annäherung an andere Ansichten erkennen.

Von den genannten fünf Männern gehören die drei ersten mit ihrer Thätigkeit der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus, der Zeit des Claudius, Nero und Vespasian an; aus dem halben Jahrhundert, und wenn wir die Schule der Sextier abrechnen, aus dem Jahrhundert, welches diesem Zeitpunkt vorangieng, ist uns so wenig von römischen Philosophen bekannt, dass wir annehmen müssen, die wissenschaftliche Thätigkeit, in der ungünstigen Zeit nach Cäsars Ermordung in's Stocken gerathen, habe nur allmählig wieder einigen Aufschwung genommen. Die schulmässige Lehrüberlieferung freilich wurde nie unterbrochen, und die philosophischen Studien überhaupt konnten in der grossen Bildungsepoche des Augusteischen Zeitalters nicht brach liegen; aber es scheint fast, nachdem der nächste Zweck, für den früher ein Römer Philosophie zu treiben pflegte, die Ausbildung zum Redner und Staatsmann, durch die monarchische Regierungsform an Werth verloren hatte, so habe es einiger Zeit bedurft, bis wieder ein allgemeineres Interesse für diese Wissenschaft erwacht war. Wollen wir nun den Charakter des römischen Stoicismus um die Mitte des ersten Jahrhunderts kennen lernen, so werden wir uns an Seneca und Musonius halten müssen. Denn die Schrift des Cornutus über die Götter ist nur das Werk des Grammatikers, welcher die Lehre seiner Schule ohne selbsthätige Verarbeitung nach älteren Quellen wiedergiebt, und in diesem Sinn ist sie von uns schon früher benützt worden, als philosophische Leistung betrachtet ist sie werthlos. Aber auch von jenen beiden zeigt keiner wissenschaftliche Eigenthümlichkeit genug, um für mehr, als für den Ausleger einer gegebenen Lehre gelten zu können, und auch hiebei sind sie nicht sehr tief eingedrungen.

Was zuerst den Seneca betrifft, so bildet den wesentlichen philosophischen Inhalt seiner Schriften die Moral; über naturwissenschaftliche Fragen hat er zwar geschrieben [1], aber diese Schrift beschäftigt sich durchaus mit empirischem Detail ohne philosophische Bedeutung. Jene Moral selbst aber entfernt sich, abgesehen von den Uebertreibungen, zu denen ihn sein selbstgefälliges deklamatorisches Pathos nicht selten verleitet [2], in keinem erheblichen Punkte von den allgemeinen Grundsätzen der stoischen Schule, nur dass er die Schroffheit dieser Grundsätze im Geiste des späteren Stoicismus zu mildern bemüht ist [3]. Er erklärt mit den Stoikern, es gebe kein Gut, als die Tugend [4], er weiss die Befriedigung, welche sie ihrem Besitzer gewährt, die Unabhängigkeit von allen äusseren Schicksalen, die Unverletzbarkeit des Weisen, mit glänzenden, selbst grellen Farben zu schildern [5], er ist überzeugt, dass der rechtschaffene Mann in nichts hinter der Gottheit zurückstehe, ja dass er sie noch übertreffe, weil seine Unabhängigkeit nicht eine Gabe der Natur, sondern ein Werk seines Willens sei [6], er verlangt von dem Menschen nicht blos Mässigung, sondern unbedingte Ausrottung der Affekte [7], er trägt kein Bedenken, die stoischen Sätze von der Gleichheit aller Tugen-

1) Die sieben Bücher der quaestiones naturales.

2) Beispiele davon, die sich leicht vermehren liessen, s. b. Ritter IV, 152.

3) Zu den Zügen, in denen sich Seneca's gemässigte Denkweise ausspricht, gehört auch die Anerkennung, welche er dem Epikur zollt; er spricht nicht nur von dem persönlichen Charakter dieses Gegners und mehrerer seiner Schüler mit hoher Achtung (s. §. 39), sondern er eignet sich auch in seinen Briefen vielfach Aussprüche Epikurs an.

4) ep. 71. 74. ep. 76 S. 262. 264 u. o.

5) De prov. c. 2. c. 5 f. de const. c. 2 f. c. 5. 7 u. A.

6) De prov. c. 1, S. 221. c. 6, 237. ep. 73, S. 242. ep. 53, S. 155.

7) De ira I. B. ep. 116.

den und der absoluten Fehlerhaftigkeit des Unweisen, die Behauptung, dass Alles dem Weisen gehöre und ähnliche Paradoxen vorzutragen [1]). Aber doch lässt sich bei ihm die Neigung nicht verkennen, diese Zugeständnisse an seine Schule durch eine weitherzige Auslegung wieder zu beschränken, eine Vermittlung mit der gewöhnlichen Meinung zu finden, zwischen dem Hofmann und dem Stoiker zu unterhandeln. So schön er auch von der Bedürfnisslosigkeit des Weisen zu deklamiren weiss, er selbst verhält sich zum äusseren Besitz mehr wie ein reicher Mann, als wie ein Philosoph, oder wenigstens mehr wie ein Peripatetiker, als wie ein Stoiker; er meint, das Glück könne für seine Gaben keinen besseren Verwalter finden, als den Weisen, erst der Reichthum gebe Gelegenheit, eine Reihe von Tugenden zu entfalten, die äusseren Güter fügen doch noch Einiges zu der Heiterkeit hinzu, die aus der Tugend entspringe u. s. w. [2]). Ebenso steht es mit der Tapferkeit: es lautet grossartig genug, wenn wir unsern Philosophen das Schicksal zum Kampf herausfordern, wenn wir ihn die Erhabenheit des Anblicks rühmen hören, welchen der Weise, mit dem Unglück ringend, den Göttern darbiete [3]); aber dieser Ton stimmt sich nur allzusehr in's Kleine und Weichliche um, wenn die unglaublichen Beschwerden einer kleinen Seereise beschrieben werden [4]), oder wenn der höfische Grundsatz eingeschärft wird, dass man zu den Beleidigungen, welche sich Höherstehende erlauben, eine gute Miene machen müsse [5]). Seneca hilft sich wohl über solche Widersprüche mit dem Geständniss weg, er selbst sei

1) ep. 66 S. 198. ep. 71, 230. De benef. IV, 26 f. VII, 3.

2) vit. be. c. 21 f.

3) ep. 64. De prov. c. 2, S. 223.

4) ep 53, S. 154.

5) De ira II, 33 vgl. ep. 14 S. 41 — anderwärts (z. B. De ira III, 14) wird freilich wieder ganz anders deklamirt.

kein Weiser, sondern nur auf dem Wege zur Weisheit [1]), aber seine Zugeständnisse an die menschliche Schwachheit haben sich nicht blos auf seine Person, oder auf die Masse der Menschen, sondern ausdrücklich mit auf den Weisen bezogen. Jenes stolze Vertrauen auf die Allmacht des sittlichen Willens und der Einsicht, diese Wurzel der stoischen Ethik, ist bei Seneca tief erschüttert. Die Erfahrung hat den scharfbeobachtenden Weltmann überzeugt, und diese Ueberzeugung war freilich in dem damaligen Rom doppelt nahe gelegt, dass die menschliche Natur nicht die Kraft hat, dem sittlichen Ideal zu entsprechen. Die Menschen sind schlecht, sie sind ehedem schlecht gewesen, und sie werden es auch in Zukunft sein, die Klagen über den Untergang der guten alten Zeit werden sich immer erneuern, in Wahrheit aber werden zwar die herrschenden Laster vielleicht wechseln, die Lasterhaftigkeit selbst wird zu herrschen nie aufhören [2]); wir alle haben gefehlt, die Einen leichter, die Anderen schwerer, die Einen so, die Anderen anders, und wir werden auch fehlen, so lange die Welt steht, so dass selbst die vollendetste Sittlichkeit immer nur auf Umwegen und durch Irrgänge erreicht wird [3]); ja so unmöglich scheint unserem Philosophen eine fehlerfreie Entwicklung der Menschheit, dass er annimmt, wenn auch nach der Welterneurung ein schuldloses Geschlecht die neue Erde bevölkere, so werde seine Unschuld doch nur

1) vit. be. c. 17.

2) benef. I, 10.

3) De clement. I, 6, Schl. Die angeführten Aeusserungen Seneca's stimmen oft fast wörtlich mit denen des Apostels Paulus über die allgemeine Sündhaftigkeit zusammen — beiläufig bemerkt, ein Beweis dafür, dass auch die Lehre des Apostels zunächst den erfahrungsmässigen Zuständen einer bestimmten Zeit entnommen ist, und dass zwei gleichzeitige Schriftsteller in keinerlei unmittelbarem Zusammenhang zu stehen brauchen, um in manchen Sätzen bis auf die Worte hinaus zusammenzutreffen.

von kurzer Dauer sein können [1]). Natürlich können an ein so schwaches Wesen, wie der Mensch hienach ist, nicht die strengsten Ansprüche gemacht werden; jeder Mensch ist mit Schwächen behaftet, die keine Weisheit überwinden kann [2]), und soll diess auch zunächst nur von gewissen Temperamentseigenschaften, von gewissen natürlichen Regungen gesagt sein, welche Seneca noch nicht für eigentliche Fehler gehalten wissen will [3]), so wird doch die sittliche Anforderung auch ganz allgemein dahin ermässigt, dass wir den Göttern folgen sollen, so weit es die menschliche Schwäche gestattet [4]). Anderwärts stellt dann Seneca die Sache freilich auch wieder so dar, als ob nichts leichter wäre, als das natur- und vernunftmässige Leben, als ob es einzig und allein am Wollen läge, nicht am Können [5]), aber diese Huldigung, welche der Philosoph seiner Schule und sich selbst bringt, wird uns die Abweichung der angeführten Aeusserungen vom Geiste des ursprünglichen Stoicismus nicht verbergen können. Eine verwandte Abweichung ist es, wenn sich Seneca trotz seiner Lehren über die Glückseligkeit des Weisen und über die göttliche Vorsehung durch die Betrachtung der menschlichen Leiden zu der Klage fortreissen lässt [6]), dass das ganze Leben eine Qual, dass in den Stürmen desselben der Tod der einzige Zufluchtsort sei, und damit hängt zusammen, dass der Gegensatz zwischen Leib und Geist von ihm in einer Schroffheit gefasst wird, welche dem Platonischen Dualismus viel

1) qu. nat. VII, 30. Schl. Hiemit hängt auch Seneca's Widerspruch gegen die Annahme eines goldenen Zeitalters (ep. 90 s. o. §. 35) zusammen.

2) ep. 11. ep. 57 S. 166.

3) ep. 57: *non est hic timor sed naturalis affectio inexpugnabilis rationi.* Vgl. De ira I, 16. II, 2 f.

4) benef. I, 10, S. 127.

5) ep. 41, Schl. ep. 116, Schl.

6) Consol. ad Polyb. c. 28 vgl. nat. qu. praef. S. 152 ep. 102, S. 34.

näher steht, als dem Materialismus der älteren Stoa [1]). Es ist diess freilich zunächst nur in rednerischer Weise gesagt, aber ein consequenter Stoiker würde sich diese Aeusserung kaum erlaubt haben.

Dass Seneca auch in seinen religiösen Ansichten von der herrschenden Richtung der stoischen Schule abweicht, und sich der aufgeklärteren Denkweise des Panätius anschliesst, ist schon früher (§. 35) gezeigt worden, und hiemit steht es in Verbindung, wenn er die stoische Teleologie durch den Grundsatz, dass Alles aus seinen natürlichen Ursachen zu erklären sei [2]), in ihre Schranken zurückführt. Doch will er die teleologische Weltbetrachtung selbst nicht aufgeben [3]), nur dass sie sich nicht auf die einzelnen Dinge und Erfolge, sondern blos auf das Ganze der Welteinrichtung und ihrer Gesetze beziehen soll [4]). Wir werden auch hierin den Philosophen erken-

1) ep. 65, S. 196 ep. 102, S. 34 cons. ad Polyb. c. 27. Wir werden später noch auf diesen Punkt zurückkommen.

2) M. vgl. ausser den quaest. nat. (z. B. c. VI, 3), namentlich auch die Stelle de ira II, 27, welche zugleich in Verbindung mit früher angeführten (qu. nat. prooem. und II, 45) Seneca's Vorstellung von der Gottheit ausspricht: *Dii immortales, qui nec volunt obesse nec possunt. natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria quam a sua. dementes itaque et ignari veritatis illis imputant saevitiam maris, immodicos imbres, pertinaciam hiemis: cum interim nihil horum, quae nobis nocent prosuntve, ad nos proprie dirigatur. non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi. suas ista leges habent, quibus divina exercentur. nimis nos suspicimus, si digni nobis videmur, propter quos tanta moveantur.*

3) Man sieht diess namentlich aus der Schrift de providentia (s. §. 35), auch die ebenangeführte Stelle schliesst übrigens mit den Worten: *nihil ergo horum in nostram injuriam fit, immo contra, nihil non ad salutem.*

4) qu. nat. II, 46: *(Jupiter) singulis non adest, sed signum et vim et causam dedit omnibus.* Dieser Satz ist immer noch verschieden von dem Ausspruch des Stoikers b. Cic. N. D. II, 66, 167: *magna Dii curant, parva negligunt,* denn unter die magna wurden hier, wie der Zusammenhang zeigt, auch Einzeldinge gerechnet.

nen, welcher sich durch die Lehre seiner Schule nicht hindern lässt, die Dinge mit dem Auge des gebildeten Weltmanns zu betrachten.

Von diesem Standpunkt aus musste nun dem Seneca an den Lehren und Vorschriften, welche eine unmittelbare Anwendung auf's Leben finden, ungleich mehr liegen, als an der rein theoretischen Untersuchung, und wenn schon in der ursprünglichen Richtung des Stoicismus ein Uebergewicht des praktischen Interesse's über das theoretische begründet war, so musste sich dieses bei ihm in dem Maasse verstärken, dass er Manches von dem, was der ältere Stoicismus zu den wesentlichen Bestandtheilen der wahren Philosophie gerechnet hatte, für unnütz und entbehrlich ansah. Mag er sich daher auch der spitzfindigen dialektischen Erörterungen, in denen sich die Stoiker theilweise gefielen, nicht ganz enthalten[1]), so spricht er doch zugleich die Ueberzeugung aus, dass diese Dinge mehr eine wissenschaftliche Spielerei seien, als eine ernsthafte und nützliche Beschäftigung[2]), ja er sagt geradezu, sie schaden mehr, als sie nützen, sie machen den Sinn klein und schwächlich[3]). Dass er sie doch nicht ganz vermieden hat, kann nach diesem nur

1) So untersucht er ep. 106 die Frage, ob das Gute ein Körper sei, ep. 113 die Behauptung, dass die Tugenden lebendige Wesen seien, ep. 117 den Satz, dass die Weisheit ein Gut sei, das Weisesein keines.

2) ep. 106: *quae scire magis juvat, quam prodest . . . latrunculis ludimus, in supervacaneis subtilitas teritur. non faciunt bonos ista sed doctos* u. s. w. ep. 113, Anf. *hac subtilitate effecimus . . ut exercere ingenium inter irrita videamur et disputationibus nihil profuturis otium terere.* Ebd. S. 83. ep. 117, S. 106: *obsecro vos, cur tam necessariam curam majoribus melioribusque debitam in re nescio an falsa certe inutili terimus?* u. s. w.

3) ep. 117, vor dem eben Angeführten: die physikalischen Untersuchungen erheben das Gemüth, *haec vero de quibus paulo ante dicebam minuunt et deprimunt, nec, ut putas, exacuunt sed extenuant.*

als Inconsequenz erscheinen. Grossen Werth legt er, im Sinn seiner Schule, der Physik bei, wie er ihr auch in seinen Schriften grösseren Raum gewidmet hat; er rühmt ihr nach, dass sie dem Geiste die Erhabenheit der Gegenstände mittheile, mit denen sie sich abgiebt[1]; in dem Vorwort zu seinem naturwissenschaftlichen Werke geht er sogar zu der Behauptung fort, die Physik sei um ebenso viel höher, als die Ethik, um wie viel ihr Gegenstand, das Göttliche, höher ist als das Menschliche, mit dem es die Ethik zu thun hat, sie führe uns aus dem Dunkel der Erde zum Licht des Himmels, es verlohnte sich nicht zu leben, wenn wir von diesen Untersuchungen ausgeschlossen sein müssten, die Tugend selbst sei nur desshalb etwas Grosses, weil sie uns zur Erkenntniss und Gemeinschaft Gottes fähig mache, abgesehen davon erhebe sie uns zwar über das Aeussere, aber noch nicht über uns selbst u. s. w. Indessen bemerkt man bald, dass diese Deklamationen nicht so ganz wörtlich zu nehmen sind, und mehr eine vorübergehende Stimmung, als die eigentliche Meinung des Philosophen aussprechen. Die eben angeführte Lobpreisung der Physik selbst nimmt zum Schlusse die Wendung, sie hauptsächlich von Seiten ihres praktischen Nutzens zu empfehlen, weil erst die Kenntniss des Himmels uns lehre, das Irdische gering zu achten; anderwärts rechnet Seneca auch die Forschung, welche wir ihn kaum erst so hoch über Alles andere stellen hörten, zu den Aussenwerken der Weisheit[2]; er will nicht blos den gelehrten Kram

1) A. a. O. *de Deorum natura quaeramus, de siderum alimento, de his tam variis stellarum discursibus* u. s. w. *ista jam a formatione morum recesserunt: sed levant animum et ad ipsarum quas tractant rerum magnitudinem attollunt.*

2) ep. 117, S. 105: *omnia ista* (das dialektische) *circa sapientiam non in ipsa sunt, at nobis in ipsa commorandum est; etiamsi aliquid evagari libet amplos habet illa spatiososque secessus. De Deorum natura quaeramus* u. s. w.

der Grammatiker und das Detail der Geschichtschreibung als einen unnützen und hinderlichen Ballast beseitigt wissen [1]), sondern auch von der Spekulation eines Zeno und Parmenides und von den Untersuchungen der Skeptiker, welche einen Chrysipp so ernstlich beschäftigt hatten, behauptet er, sie seien mehr als überflüssig, sie können der Wahrheit nur schaden [2]), die Weisheit sei eine einfache Sache, und nur unsere Unmässigkeit sei es, welche der Philosophie ihre grosse Ausdehnung gegeben habe [3]); das Richtige sei nur diess, dass wir alles Wissen sofort für unser Handeln fruchtbar zu machen suchen [4]). Nur für die praktische Philosophie findet daher Seneca auch grössere Ausführlichkeit nothwendig, indem er die Unentbehrlichkeit der speciellen Moral gegen Aristo darthut [5]). Dieser Standpunkt ist offenbar nicht mehr der des ursprünglichen Stoicismus: der systematische Ausbau der Philosophie ist dem Stoiker so gut wie dem Eklektiker zu viel geworden, jener, wie dieser, will sich auf das zunächst Liegende, auf das unmittelbare praktische Bedürfniss beschränken.

Noch stärker ausgeprägt finden wir diese Eigenthümlichkeit bei Seneca's jüngerem Zeitgenossen, dem gefeierten stoischen Moralphilosophen **Musonius Rufus** [6]).

1) brevit. vit. c. 13. ep. 88, 348: *haec tam multa, tam magna . . supervacua ex animo tollenda sunt. non dabit se in has angustias virtus . . expellantur omnia: totum pectus illi vacet. plus scire velle, quam sit satis, intemperantiae genus est* u. s. w.

2) ep. 88, Schl.

3) ep. 106, Schl.: *apertior res est, sapere, immo simplicior. paucis opus est ad mentem bonam litteris. sed nos ut cetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. quemadmodum omnium rerum sic litterarum quoque intemperantia laboramus: non vitae, sed scholae discimus.*

4) ep. 89, S. 356.

5) ep. 94 vgl. 95.

6) M. s. über ihn, ausser Ritter, die Abhandlung von Moser in den Studien v. Daub und Creuzer VI, 74 ff.

Zwar hat auch er die Dialektik nicht ganz vernachlässigt; wenigstens erzählt Epiktet [1]), dass er ihn zur Genauigkeit darin anhielt; ebenso sehen wir ihn die stoische Physik in ihren Grundzügen voraussetzen [2]), und ihr namentlich in der Theologie [3]) und der Psychologie [4]) folgen, ohne dass in beiden Beziehungen bestimmte Spuren einer abweichenden Ansicht zum Vorschein kämen [5]).

1) Diss. I, 7, 32.

2) Ein Fragment b. Stob. Serm. 108, 60 enthält die Lehre von dem Wechsel aller Dinge, der göttlichen wie der irdischen, von dem Uebergang der Elemente in einander, und von der Unabänderlichkeit dieses Verlaufs. Dieses Fragment trägt ebenso, wie mehrere andere, die Ueberschrift: *Ῥέφȣ ἐκ τῶν Ἐπικτήτȣ περὶ φιλίας*. Dass damit eine dem Epiktet (d. h. einem verlorenen Abschnitt von Arrians Dissertationen) entnommene Anführung einer mündlichen Aeusserung von Musonius Rufus bezeichnet werden soll, hat Schweighäuser zu Epiktet III, 195 wahrscheinlich gemacht.

3) B. Stob. Serm. 67, 20. 75, 15 werden Vorstellungen und Mythen der Volksreligion in stoischer Art zum Beweis verwendet, ebd. 79, 51 S. 105 f. wird von Zeus und dem Gesetze des Zeus gesprochen, und 85, 20, Schl. werden die gottesdienstlichen Pflichten des Menschen gegen die Götter erwähnt. 17, 43. S. 309 findet sich die stoische Lehre, dass sich die Götter von den Dünsten nähren.

4) Stob. Serm. 17, 43 wird gelegentlich die Verwandtschaft des Menschen mit den Göttern (worüber auch ebd. 40, 9 zu vgl.) erwähnt, zugleich aber die Heraklitisch-stoische Vorstellung von der stofflichen Beschaffenheit der Seele ausgesprochen, wornach sie aus warmen Dünsten besteht, und von der Ausdünstung des Bluts erhalten wird.

5) Dahin könnte man rechnen, dass b. Stob. Serm. 67, 20. S. 6 Here u. s. w. *θεοὶ καθ' ὃ νομίζονται παρ' ἀνθρώποις μεγάλοι* heissen, weniger die Anschliessung an den Mythus des Platonischen Gastmahls ebd. S. 4, und die Bemerkung Stob. Serm. ed. Gaisf. Append. S. 420, dass die Götter ohne Beweis erkennen; doch ist selbst jenes nicht im Widerspruch mit der stoischen Lehre. Ebenso wenig widerspricht ihr, dass ebd. 79, 51. S. 106 die Vernunft frei von allem Zwange genannt wird, denn auch der Determinist könnte sich so ausdrücken, und wenn an derselben Stelle der Sitz des *ἡγεμονικὸν* oder der Vernunft

Ausser solchen gelegenheitlichen Aeusserungen enthalten jedoch die zahlreichen Fragmente des Musonius, welche Stobäus aufbewahrt hat[1], durchaus nur moralische Reflexionen. Können wir nun schon hieraus schliessen, dass Musonius der Philosophie ein vorherrschend praktisches Ziel steckte, so spricht auch er selbst diess oft und bestimmt aus. Die Philosophie ist der einzige Weg zur Tugend[2], und es ist aus diesem Grunde für Jedermann, selbst für das weibliche Geschlecht, Beschäftigung mit der Philosophie nothwendig[3], ebenso ist aber auch umgekehrt die Tugend der einzige Zweck und Inhalt der Philosophie: Philosophiren heisst, die Grundsätze eines pflichtmässigen Verhaltens kennen lernen und ausüben[4]. Ein Philosoph und ein rechtschaffener Mann ist daher gleichbedeutend[5], Tugend und Philosophie sind nur verschiedene Bezeichnungen für die gleiche Sache. Wenn aber Sokrates und Plato diesen Satz so verstanden hatten, dass die Tugend nur die Frucht eines gründlichen Wissens sein sollte, so schliesst Musonius umgekehrt in der Weise der Cyniker, dass die wahre Philosophie ohne viel Wissen durch sittliche Anstrengung zu erreichen sei. Die Philosophie bedarf weniger Lehren, sie kann die

in den Kopf verlegt zu werden scheint, so war auch dieses schon früher von einem Theil der Schule geschehen.

1) Es sind deren nicht weniger als 41, zum Theil von ziemlichem Umfang.

2) Stob. Serm. 48, 67, S. 289. Append. S. 418.

3) A. a. O. S. 415 f. 425 f. vgl. Serm. 48, 67.

4) A. a. O. Append. S. 419: *φιλοσοφία καλοκἀγαθίας ἐϛὶν ἐπιτήδευσις καὶ ἐδὲν ἕτερον.* Ebd. S. 425: *ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐϛι.* Serm 67, 20, Schl. *οὐ γὰρ δὴ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὂν ἢ τὸ ἃ πρέπει καὶ ἃ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν ἔργῳ δὲ πράττειν.*

5) Serm. 79, 51 S. 106: *τὸ δέ γε εἶναι ἀγαθὸν τῷ φιλόσοφον εἶναι ταὐτόν ἐϛι.* Aehnlich 48, 67, S. 289 f.: der gute Fürst sei nothwendig Philosoph und der Philosoph eigne sich nothwendig zum Fürsten.

Theoreme entbehren, auf welche sich die Sophisten etwas einbilden, das Nothwendige und Nützliche lässt sich wohl auch bei der Schaufel und dem Pflug lernen[1]; die Tugend ist weit mehr Sache der Uebung, als des Unterrichts, und muss dieser auch der Zeit nach der Ausübung vorangehen, so ist doch jene das ungleich Wichtigere und Wirksamere, zumal unter den Menschen, wie sie erfahrungsgemäss sind, denn die lasterhaften Gewohnheiten, denen wir alle fröhnen, lassen sich nur durch entgegengesetzte Gewöhnung überwinden[2]. Wer mit diesen Grundsätzen an die Philosophie gieng, der mochte wohl vielleicht ganz schöne Vorschriften ertheilen, aber eine tiefere wissenschaftliche Begründung und eine streng durchgeführte Folgerichtigkeit liess sich nicht von ihm erwarten. Wenn wir daher auch in den meisten von den Bruchstücken unsers Philosophen die Reinheit der Gesinnung und die Richtigkeit des sittlichen Urtheils anzuerkennen nicht umhin können, so können wir sie doch in wissenschaftlicher Beziehung nicht ebenso hoch stellen. Das Meiste darin ist nur eine Anwendung der stoischen Grundsätze, welche mitunter so tief in's Einzelne geht, dass der Philosoph selbst Vorschriften über den Haar- und Bartwuchs nicht zu gering findet[3]; in einzelnen Punkten werden diese Grundsätze überspannt, Musonius geht über die Grenzen des Stoicismus hinaus, und nähert sich der cynischen Einfachheit, einmal sogar der neupythagoreischen Ascese; in anderen Fällen stosst ihn aber auch die Härte des rücksichtslosen Stoicismus zu-

1) A. a. O. 56, 18, S. 361. Mus. führt hier aus, dass für den Philosophen das Leben des Landmanns am Besten passe. Vgl. auch ebd. Append. S. 419.

2) Serm. 29, 78. Append. S. 385 ff. 427. Daher b. Plut. de coh. ira, der Grundsatz: *δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σώζεσθαι μέλλοντας.*

3) Serm. 6. 62 vgl. 79, 51, Schl.

rück, und er sucht sich mit der herrschenden Sitte mehr im Einklang zu halten. Von dem Grundsatz aus, dass sich der Mensch von allem Aeusseren und auch von anderen Menschen möglichst unabhängig machen müsse[1]), legt Musonius den grössten Werth auf die Befreiung von allen künstlichen Bedürfnissen; er verlangt nicht blos, dass wir uns innerlich in jede Lage zu finden wissen[2]), sondern er will uns auch in Nahrung, Kleidung und häuslicher Einrichtung so viel als möglich auf den Naturzustand zurückführen[3]), ja er geht so weit, dass er mit Sextius und den Neupythagoreern von allem Fleischgenuss abräth, weil dieser für den Menschen nicht naturgemäss sei, und weil er auch, wie er meint, trübe Dünste erzeuge, welche die Seele verdunkeln und die Denkkraft schwächen[4]). Auf der andern Seite kann er es aber doch nicht gut heissen, wenn manche Stoiker die Unabhängigkeit des Weisen so weit trieben, dass sie selbst von der Ehe abmahnten; vielmehr ist er ein warmer Lobredner einer so naturgemässen und in sittlicher Beziehung so wohlthätigen Gemeinschaft, und giebt für sie sehr reine und gesunde Vorschriften[5]). Noch entschiedener widersetzt er sich den unsittlichen Abwegen, welche die älteren Stoiker nicht unbedingt ausgeschlossen hatten, indem er alle Unzucht, in und ausser der Ehe[6]), und ebenso die im Alterthum so verbreitete, selbst von Plato und Aristoteles gebilligte Sitte der Abtreibung und Aussetzung von Kindern[7]), bekämpft. Die milde Gesinnung, welche ihn hierin leitet, spricht sich auch in

1) Stob. Ekl. II, 356. Epikt. Diss. I, 9, 29.
2) Epikt. Diss. I, 1, 26 f. Stob. Serm. 7, 23.
3) Stob. Serm. 1, 84. 18, 38. 85, 20. 94, 23.
4) Stob. Serm. 17, 43.
5) Ebd. 67, 20. 69, 23. 70, 14.
6) Ebd. 6, 61.
7) A. a. O. 75, 15. 84, 21.

dem Satz aus, dass es des Menschen unwürdig sei, sich für Beleidigungen zu rächen, um so mehr, da die meisten Verfehlungen aus Unwissenheit entspringen[1]; wenn er jedoch mit diesem Grundsatz auch die gerichtliche Klage wegen Verletzungen ausschliessen will, so steht diess mit der bekannten Behauptung der Stoiker, dass der Weise keine Nachsicht üben dürfe, nicht ganz im Einklang. Aber die Strenge der Schule ist es überhaupt nicht, worin Musonius seinen Ruhm sucht.

An Musonius schliesst sich sein ungleich einflussreicherer Schüler Epiktet an. Auch dieser betrachtet die Philosophie, ebenso wie sein Lehrer, ganz aus dem praktischen Gesichtspunkt. Der nothwendigste Theil der Philosophie ist die Anwendung ihrer Lehren, dieser zunächst steht der Beweis derselben, erst in dritter Reihe kommt die Lehre vom Beweis, die wissenschaftliche Methodik, denn diese ist nur wegen der Beweise, und die Beweise sind nur wegen ihrer praktischen Anwendung nöthig[2]; das blosse Wissen der philosophischen Wahrheit dagegen ist ebenso, wie alle unfruchtbare Gelehrsamkeit, völlig werthlos[3]. So nützlich und unentbehrlich daher die Logik auch sein mag, um uns vor Täuschungen zu bewahren, und so nothwendig Genauigkeit und Gründlichkeit auch in ihr ist[4], so wenig ist sie doch Selbstzweck: nicht darauf kommt es an, dass wir den Chrysipp zu erklären wissen, sondern darauf, dass wir den Willen der Natur kennen und befolgen, dass wir in unserem Thun und Lassen das Richtige treffen[5]; Philosophiren

1) A. a. O. 19, 16. 20, 61.

2) Epikt. Manuale c. 52 Schweigh. (51 Upt.) vgl. Diss. II, 17, 15. 29 ff. III, 2.

3) Diss. II, 19 u. A.

4) Diss. II, 25. I, 7. c. 17.

5) Diss. I, 4, 5 ff. II, 17, 27. 34. III, 2. c. 21.

heisst lernen, was zu begehren und zu meiden ist[1]). Die Dialektik ist daher blosses Mittel für den alleinigen unbedingten Zweck, für die Tugend[2]), die Kunst der Rede vollends nur ein untergeordnetes Hülfsmittel, welches mit der Philosophie als solcher gar nichts zu schaffen hat[3]), und die beste Dialektik ist die Sokratische, welche sich immer auf den moralischen Zustand der Mitunterredner bezieht, um diese auf den rechten Weg zu führen[4]). Diesen Grundsätzen gemäss scheint sich auch Epiktet mit dialektischen Fragen als solchen entweder gar nicht, oder nur in ganz untergeordneter Weise beschäftigt zu haben; wenigstens enthalten die schriftlichen Denkmale seiner Lehre keine einzige logische oder dialektische Erörterung. Selbst die Zurückweisung der Skepsis macht ihm geringen Kummer: er erklärt es für die grösste Verstocktheit, augenscheinliche Dinge zu läugnen, er meint, er habe nicht Zeit, sich mit solchen Einwendungen herumzuschlagen, er für seine Person habe noch nie einen Besen ergriffen, wenn er ein Brod nehmen wollte, er findet, dass es die Skeptiker ebenso machen, dass sie gleichfalls den Bissen in den Mund stecken, und nicht in die Augen[5]), er hält ihnen höchstens den alten Einwurf entgegen, dass sie die Möglichkeit des Wissens nicht läugnen können, ohne seine Unmöglichkeit zu behaupten[6]). Von der eigentlichen Bedeutung der Skepsis und von der Nothwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung hat er keine Ahnung. Ebenso wenig haben die naturwissenschaftlichen Untersuchungen für ihn ein Interesse, vielmehr stimmt er ausdrücklich mit dem Satze des Sokrates überein, dass die Untersuchung über die

1) A. a. O. III, 14, 10.
2) Man. a. a. O. Diss. I, 7. 1 f.
3) Diss. I, 8. II, 23.
4) II, 12.
5) I, 5. 27, 15 ff. II, 20, 28.
6) I, 27, 19. II, 20, 1 ff.

Gründe des Seins unser Erkenntnissvermögen übersteige, und keinenfalls einen praktischen Werth hätte[1]. Setzt er daher auch im Allgemeinen die stoische Weltansicht voraus, so hat er doch nicht allein keine eigenen Untersuchungen in diesem Gebiete angestellt, sondern auch in der Lehre seiner Schule sind es nur wenige, mit der Moral enger zusammenhängende Punkte, die seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Er beweist das Walten der Vorsehung aus der Einheit, der Ordnung und dem Zusammenhang des Weltganzen[2], er erklärt auch das vermeintliche Uebel in der Welt für ein blos scheinbares[3], er will selbst den volksthümlichen Götterglauben und die hergebrachte Gottesverehrung, mit Einschluss der Mantik geachtet wissen, theils weil wirklich in dem Lauf der Gestirne, den Früchten der Erde u. s. w. göttliche Wirkungen und Wohlthaten anzuerkennen seien, theils und besonders, weil er von der Bezweiflung der Volksreligion sittlich nachtheilige Folgen befürchtet[4]; namentlich aber dringt er darauf, dass sich der Mensch seiner Gottverwandtschaft bewusst werde, dass er sich als einen Sohn Gottes, als einen Theil und Ausfluss der Gottheit betrachte, um aus diesem Gedanken das Gefühl seiner Würde und seiner sittlichen Verpflichtung, die brüderliche Liebe zu

1) Fragm. 175 b. Stob. Serm. 80, 14. Im Anfang dieses Fragments (*τί μοι μέλει, φησὶ* u. s. w.) möchte ich das *φησὶ* am Liebsten daraus erklären, dass die ganze Stelle ursprünglich eine Erläuterung der Sokratischen Lehre von der Nothwendigkeit der Selbsterkenntniss und der Entbehrlichkeit der Physik ist.

2) Diss. I, 14. Man. 31, 1.

3) Man. 27: *ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.*

4) Diss. II, 20, 32 ff. c. 7. Man. 31, 5. c. 32. Epiktets freiere Auffassung der Volksreligion beweist ausser den Stellen Diss. III, 13, 15. I, 22, 16. I, 19, 6 namentlich der Umstand, dass er von dem Positiven derselben nur selten und vorübergehend Gebrauch macht; gewöhnlich redet er nur im Allgemeinen von den Göttern oder der Gottheit, oder auch von Zeus.

seinen Mitmenschen und das Bewusstsein seines Weltbürgerthums zu schöpfen[1]), und in demselben Sinne verwendet er, nach der Art seiner Schule, auch die Vorstellung vom Dämon, indem er unter diesem eben nur das Göttliche im Menschen versteht[2]). Dagegen suchen wir genauere anthropologische Untersuchungen vergebens bei ihm; selbst eine Frage, wie die nach der Unsterblichkeit, wird mit einigen flüchtigen Bemerkungen abgethan, aus denen aber doch hervorgeht, dass er, vom stoischen Dogma abweichend, im Tod eine gänzliche Auflösung der Persönlichkeit sah[3]). Auch die Frage nach der Willensfreiheit wird nicht genauer erörtert; indessen hat die Annahme, dass sich Epiktet von dem Determinismus seiner Schule nicht entfernte[4]), um so mehr für sich, da er wiederholt einschärft, alle Verfehlungen seien unfreiwillig, eine blosse Folge der unrichtigen Vorstellungen, denn es sei unmöglich, nicht zu begehren, was man für ein Gut hält[5]). Wie dieser Determinismus mit den sittlichen Bedürfnissen und Ermahnungen zu vereinigen ist, wird von unserem Philosophen nirgends angedeutet.

Es lag in der Natur der Sache, dass ein Philosoph, welchem die logischen und physikalischen Untersuchun-

1) Diss. I, 3. c. 9. c 12, 26. c. 13, 3. c. 14, 5 ff, II, 8, 11 f.

2) Diss. I, 14, 12 ff.

3) Diss. III, 13, 14: ἔρχου. ποῦ; εἰς οὐδὲν δεινόν· ἀλλ' ὅθεν ἐγένου, εἰς τὰ φίλα καὶ συγγενῆ, εἰς τὰ στοιχεῖα. ὅσον ἦν ἐν σοὶ πυρὸς εἰς πῦρ ἄπεισιν u. s. w. III, 24, 93: τȣ̃το θάνατος, μεταβολὴ μείζων, ȣ̓κ εἰς τὸ μὴ ὂν ἀλλ' εἰς τὸ νῦν μὴ ὄν. ȣ̓κέτι ȣ̃ν ἔσομαι; ȣ̓κ ἔσῃ· ἀλλ' ἄλλο τι οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει.

4) Es erhellt diess auch daraus, dass Epiktet den Vorzug des Menschen vor den Thieren nicht in den freien Willen setzt, sondern in das Bewusstsein; s. Diss. II, 8, 4 ff. I, 8, 19 f.

5) I, 28, 6. II, 26. III, 3, 2, III, 7, 15. Mit dem Obigen streitet es nicht, wenn Epiktet auch wieder sagt (b. Gell. XIX, 1 — Schweighäusers fragm. 180), die Zustimmung sei Sache unsers freien Willens, denn das Gleiche behaupteten die Stoiker überhaupt trotz ihres Determinismus.

gen so wenig am Herzen liegen, auch der Ethik keine tiefere wissenschaftliche Begründung geben konnte. Wenn daher Epiktet wiederholt versichert, jeder Mensch habe die Vorstellung des Guten und Schlechten, überhaupt die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze, von Natur, die Philosophie habe diese natürlichen Begriffe nur zu entwickeln, und das Einzelne darunter zu subsumiren[1]), wenn er demnach die Sittenlehre in letzter Beziehung auf das unmittelbare sittliche Bewusstsein begründen will, so werden wir hierin nur eine natürliche Folge seiner Beschränkung auf das praktisch Nützliche sehen können. Dass jene angeborenen Begriffe nicht ausreichen, dass in der Anwendung derselben auf die besonderen Fälle die täuschende Meinung sich einmische, wird zwar anerkannt, aber da über die allgemeinen Grundsätze selbst, wie Epiktet glaubt, kein Streit ist, so hofft er den Zwiespalt der sittlichen Vorstellungen in der einfachen Sokratischen Weise, von dem allgemein Anerkannten ausgehend, durch kurze dialektische Erörterung zu lösen[2]); eine systematische Darstellung der Ethik ist nicht nothwendig, und auch für die besonderen Fälle traut unser Philosoph dem unmittelbaren Bewusstsein so viel zu, dass er z. B. versichert, in der individuellen Anlage jedes Einzelnen liege unmittelbar auch das richtige Gefühl davon, was für ihn geziemend und wozu er in der Welt bestimmt sei[3]).

Wollen wir etwas näher auf den Inhalt von Epiktets Sittenlehre eingehen, so können wir als den Grundzug derselben das Bestreben bezeichnen, den Menschen durch Beschränkung auf sein sittliches Wesen frei und glücklich zu machen, woraus denn die doppelte Forderung her-

1) I, 22, 1. 9. II, 11. c. 17, 1—13.

2) A. a. O. besonders II, 11 u. II, 12, 5 f.

3) Diss. I, 2, 30 ff.

vorgieng, alle äusseren Erfolge mit unbedingter Ergebung zu ertragen, und allen auf das Aeussere gerichteten Begierden und Wünschen zu entsagen. Das ist nach Epiktet der Anfang und die Summe aller Weisheit, dass wir zu unterscheiden wissen, was in unserer Gewalt ist, und was nicht in unserer Gewalt ist[1]), der ist ein geborener Philosoph, welcher schlechthin nichts Anderes begehrt, als frei zu leben, und sich vor keinem Begegniss zu fürchten[2]). In unserer Gewalt ist aber nur Eines, unser Wille, oder was dasselbe ist, nur der Gebrauch unserer Vorstellungen, alles Uebrige dagegen, wie es auch heissen möge, ist für uns ein Aeusseres, ein solches, das nicht in unserer Gewalt ist[3]). Nur Jenes darf daher einen Werth für uns haben, nur in ihm dürfen wir Güter und Uebel, Glück und Unglück suchen[4]), und wir können es auch, denn alles Aeussere betrifft nicht unser Selbst[5]), unsern Willen dagegen, unser eigentliches Wesen, kann nichts Aeusseres, ja nicht die Gottheit könnte ihn zwingen[6]); nur auf dem Willen beruht aber unsere Glückseligkeit, nicht die äusseren Dinge als solche machen uns glücklich oder unglücklich, sondern allein unsere Vorstellungen von den Dingen, und nicht darauf kommt es an, wie sich unsere äussere Lage gestaltet, sondern nur darauf, wie wir unsere Vorstellungen zu beherrschen und zu gebrauchen wissen[7]). Was dagegen die äusseren Erfolge betrifft, so sollen wir überzeugt sein, dass Alles, was geschieht, im Zusammenhang der Dinge nothwendig,

1) Man. 1, 1. 48, 1. Diss. I, 1, 21. 22, 9 f.
2) Diss. II, 17, 29 vgl. I, 4, 18.
3) S. die vorletzte Anm. und Man. 6. Diss. I, 25, 1. II, 5, 4. III, 3, 1. 14 ff. u. A.
4) S. vor. Anm. u. Man. 19. III, 22, 38 ff. II, 1, 4. I, 20, 7 u. A.
5) I, 1, 21 ff. c. 18, 17. II, 5, 4. Man. c. 9 u. A.
6) I, 1, 23. 17, 27. II, 23, 19. III, 3, 10,
7) Man. 5. 16. 20. Diss. I, 1, 7 ff. II, 1, 4. c. 16, 24. III, 3, 18. 26, 34 f. u. A.

und insofern an seinem Orte naturgemäss ist, wir sollen einsehen, dass wir an jedes Begegniss eine sittliche Thätigkeit anknüpfen und auch das Unglück als Bildungsmittel verwenden können, wir sollen uns aus diesem Grunde in unser Schicksal unbedingt ergeben, das, was die Gottheit will, für besser halten, als was wir wollen, und nur darin unsere absolute Freiheit suchen, dass wir schlechthin nichts anders wollen, als wie es geschieht[1]). Auch die schwersten Erfahrungen werden den Weisen in dieser Stimmung nicht irre machen, nicht allein sein Vermögen, seinen Leib, seine Gesundheit und sein Leben, auch seine Freunde, seine Angehörigen, sein Vaterland, wird er als ein Aeusseres betrachten, das ihm nur geliehen, nicht geschenkt ist, dessen Verlust sein inneres Wesen nicht berührt[2]); und ebenso wird er durch fremdes Unrecht in seiner Gemüthsruhe nicht gestört werden, er wird nicht erwarten, dass seine Angehörigen fehlerfrei seien[3]), er wird nicht verlangen, dass ihm selbst kein Unrecht widerfahre, er wird selbst den grössten Verbrecher nur als einen Unglücklichen und Verblendeten betrachten, dem er nicht zürnen darf, selbst unter den ärgsten Misshandlungen seine Peiniger lieben, wie ein Vater oder ein Bruder[4]), denn er findet Alles das, worüber die Meisten ausser sich kommen, in der Natur der Dinge

1) Man. 8, 10. 33, 1. Diss. I, 6, 37 ff. 12, 4 ff. 24, 1. II, 5, 24 ff. 6, 10. 10, 4 f. III, 20. IV, 1, 99. 7, 20. Mit diesem Grundsatz hängt auch zusammen, dass Epiktet den Selbstmord, welchen er mit seiner Schule als letzte Zuflucht offen hält, doch nur dann gestatten will, wenn ihn die Umstände unzweideutig fordern. M. s. Diss. I, 25, 20. 29, 28. III, 24, 101.

2) Man. 1, 1. c. 3. c. 11. c. 14. Diss. I, 15. 22, 10. III, 3, 5 u. A.

3) Man. 12, 1. 14 — noch weniger kann natürlich Mitleid über äusseres Unglück Anderer zugegeben werden, wenn Epiktet auch human und inconsequent genug ist, den Ausdruck des Mitgefühls dennoch zu gestatten; Man. 16.

4) Diss. I, 18, c. 28. III, 22, 54. Fr. 70 (Stob. Serm. 20, 61).

gegründet. So gewinnt der Mensch hier seine Freiheit, indem er sich mit seinem Wollen und Streben schlechthin auf sich selbst zurückzieht, alle äusseren Erfolge dagegen als ein unvermeidliches Schicksal mit vollkommener Ergebung sich aneignet.

Man wird nicht läugnen können, dass diese Grundsätze im Ganzen die stoischen sind, aber man wird auch nicht übersehen, dass durch die Moral Epiktets nicht ganz derselbe Geist hindurchgeht, wie durch die des ursprünglichen Stoicismus. Einerseits neigt sich unser Philosoph dem Cynismus zu, wenn er die theoretische Wissenschaft, wie wir gesehen haben, gering schätzt, wenn er die Gleichgültigkeit gegen das Aeussere so weit treibt, dass der Unterschied des Naturgemässen und Naturwidrigen, des Wünschenswerthen und des Verwerflichen, diese Hauptunterscheidungslehre der stoischen Moral gegen die cynische, seine Bedeutung für ihn verliert[1]), wenn er es erhaben findet, selbst diejenigen äusseren Güter, welche uns das Schicksal ohne unser Zuthun darbietet, zu verschmähen[2]), wenn er in der Erhebung über die Gemüthsbewegungen bis zur Unempfindlichkeit fortgehen will[3]), wenn er uns das Mitleid und die Theilnahme für die Unsrigen verbietet, wenn er glaubt, der vollendete Weise werde sich der Ehe und der Betheiligung am Staatsleben wenigstens in dem gewöhnlichen Zustand der menschlichen Gesellschaft enthalten[4]), wenn er sein philosophisches Ideal ausdrücklich unter dem Namen und in der Form des Cynismus ausführt[5]). Auf der andern Seite herrscht aber bei Epiktet unstreitig eine weichere und mildere Stimmung, als in der älteren Stoa, der Philosoph

1) M. vgl. hierüber namentlich Diss. II, 5, 24 ff.
2) Man. 15.
3) Diss. III, 12, 10 — anders freilich III, 2, 4.
4) Diss. III, 22, 67 ff. 85 ff.
5) III, 22, IV, 8, 30. I, 24, 6.

stellt sich der unphilosophischen Welt nicht mit jenem stolzen Selbstvertrauen entgegen, das sie zum Kampf herausfordert, sondern die Ergebung in das Unvermeidliche ist sein erster Grundsatz, er tritt nicht als der zürnende Sittenprediger auf, welcher die Verkehrtheit der Menschen in dem schneidenden Tone jener stoischen Sätze über die Thoren bestraft, sondern als der liebevolle Arzt, der ihre Uebel zwar heilen möchte, der sie aber weniger darum anklagt, als bemitleidet, und er wird in dieser liebreichen und menschenfreundlichen Gesinnung auch seinen eigenen Behauptungen über die Gleichgültigkeit gegen Andere wieder untreu, indem er verlangt, dass wir unsere Pflichten gegen Vaterland und Angehörige erfüllen, dass wir Alles für sie wagen, dass wir an ihrer Besserung arbeiten [1]). Wir werden später noch auf diese Seite der Epiktetischen Philosophie zurückkommen, wir werden zeigen, wie dieselbe mit Epiktets religiöser Richtung zusammenhängt, und wie sich von hier aus auch eine Abweichung von der stoischen Anthropologie und Metaphysik vorbereitet; hier wollten wir nur desshalb darauf hindeuten, um an Epiktets Beispiel darzuthun, wie sehr sich der ursprüngliche Stoicismus im Lauf der Jahrhunderte abgestumpft hat.

Dasselbe Verhältniss zu der Lehre seiner Schule können wir auch bei dem letzten namhaften Vertreter der stoischen Philosophie, bei **Markus Aurelius Antoninus** wahrnehmen, wie ja auch der Einfluss Epiktets auf die Denkweise dieses Mannes anerkannt ist [2]). Wie Epiktet, so setzt auch Mark Aurel im Allgemeinen die

1) Man. 32, 3 f. Diss. III, 2, 4. Fr. 11 (Stob. Serm. 1, 57).

2) Mark Aurel selbst bekennt sich I, 7 seiner Selbstbetrachtungen einem seiner Lehrer, dem Stoiker Junius Rusticus, zu besonderem Danke dafür verpflichtet, dass er ihn mit den Epiktetischen Schriften bekannt gemacht habe.

stoische Lehre voraus, ohne sich doch in allen Punkten ganz streng an sie zu binden, oder mehr als die Ethik und die mit dieser zusammenhängenden Lehren für seinen Gebrauch zu verwenden; er erinnert gerne an den Fluss aller Dinge, an die Hinfälligkeit jedes besonderen Seins, an die ewige Gleichförmigkeit des Weltlaufs und die Wiederkehr aller Erscheinungen in diesem Kreislauf[1]; er dringt darauf, dass in dem weltlichen Getriebe das Walten der Gottheit und ihrer Vorsehung, das Gesetz und die Ordnung der ewigen Vernunft anerkannt werde[2]; er betrachtet daher die Welt als Ein lebendiges Wesen, das von Einer Seele zusammengehalten ist, als Ein Ganzes, dessen Theile in einem natürlichen Zusammenhang stehen, und durch eine natürliche Sympathie verknüpft sind, in dem auch das scheinbar Zwecklose und Abschreckende noch schön ist[3]; er glaubt in der Weise seiner Schule auch die ausserordentlichen Offenbarungen der Gottheit durch Weissagungen und Träume nicht läugnen zu dürfen, so wenig er auch darauf Werth zu legen scheint[4]; ganz besonders hebt aber auch er die Lehre von dem göttlichen Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes, von dem Dämon in unserem Innern hervor[5]; dagegen widerspricht er nicht nur dem stoischen Unsterblichkeitsglauben durch die Annahme, dass die Seelen einige Zeit nach der Trennung vom Körper in das Urwesen oder die Weltseele zurückkehren werden[6], sondern er erlaubt sich auch, wie wir diess später

1) VII, 19. II, 14. IV, 43. V, 23. IX, 19. 28 f.

2) II, 3. 11. 16. III, 11. VI, 44 u. A.

3) IV, 40. IX, 8. 9. XII, 30. III, 2.

4) IX, 27. I, 17.

5) II, 1. 4. III, 6. 16. V, 27.

6) IV, 21. 14. V, 13. Aus der ersten von diesen Stellen sieht man, dass diese Rückkehr in die Gottheit nicht erst bei'm Weltuntergang erfolgen soll, wie man nach den zwei andern vielleicht glauben möchte.

(§. 48) finden werden, eine tief eingreifende Abweichung von der stoischen Ansicht über das Verhältniss der Seele zum Körper und über die wirkenden Kräfte in der Welt, wodurch er sich der Platonischen Lehre annähert und die neuplatonische vorbereitet. Indessen ist leicht zu bemerken, dass unser Philosoph auf die theoretischen Ansichten überhaupt kein grosses Gewicht legt, denn nirgends wendet er sich zu derartigen Betrachtungen um ihrer selbst willen, vielmehr dienen sie ihm immer nur als Unterlage für eine sittliche oder religiöse Vorschrift; ebensowenig bemüht er sich irgendwie um die wissenschaftliche Form und Methode, oder um eine genauere Begründung seiner Weltansicht; was er giebt, sind kurze Sinnsprüche und aphoristische Betrachtungen, in denen es sich durchaus nur um die Anwendung philosophischer Lehren auf's Leben und auf die eigene Person handelt, diese Lehren selbst werden als gegebene Dogmen vorausgesetzt. Wir hatten daher die tadelnden Aeusserungen über unnütze Vielwisserei [1]) kaum nöthig, um zu wissen, dass es ihm selbst, wie seinem Vorgänger, durchaus nur um das Praktische zu thun ist.

Auch Antonins sittliche Denkweise schliesst sich zunächst an Epiktet an, doch brachte es schon der Gegensatz ihrer Nationalität und ihrer äusseren Lage mit sich, dass die Lebensansicht des römischen Kaisers einen kräftigeren und männlicheren Charakter trägt, und den Zusammenhang des Einzelnen mit der menschlichen Gesellschaft nachdrücklicher festhält, als die des phrygischen Freigelassenen. Im Uebrigen erscheint auch bei Mark Aurel als die ethische Grundbestimmung die Zurückziehung des Menschen in sich selbst und die Ergebung in den Willen der Gottheit. Was kümmerst du dich um Fremdes, ruft er dem Menschen zu, ziehe dich in dich selbst zurück,

1) II, 13. c. 2. c. 3, Schl. vgl. I, 17, Schl.

nur in deinem Innern findest du Ruhe und Wohlsein, besinne dich auf dich selbst, pflege den Dämon in deinem Innern, löse dein wahres Selbst, deine vernünftige Seele, von allem dem ab, was ihm nur äusserlich anhängt; bedenke, dass nichts Aeusseres deine Seele berühren kann, dass es nur deine Vorstellungen sind, welche dich belästigen, erwäge, dass Alles wandelbar und nichtig ist, dass nur in Deinem Innern eine unversiegbare Quelle des Glücks strömt, dass die leidenschaftslose Vernunft die einzige Burg ist, in welche sich der Mensch flüchten muss, wenn er unüberwindlich werden will [1]). Wer sich so auf sich selbst beschränkt und von allem Aeusseren losgemacht hat, in dem ist jeder Wunsch und jede Begierde erloschen, er ist in jedem Augenblick mit der Gegenwart schlechthin zufrieden, er schickt sich mit unbedingter Ergebung in den Weltlauf, er glaubt, dass nichts geschieht, als der Wille der Gottheit, dass das, was dem Ganzen frommt und in seiner Natur liegt, auch für ihn selbst das Beste ist, dass dem Menschen nichts begegnen kann, was er nicht zum Stoff für eine vernünftige Thätigkeit machen könnte [2]), er kennt aber auch andererseits für sich selbst keine höhere Aufgabe, als die, dem Gesetz des Ganzen zu folgen, den Gott in seinem Busen durch strenge Sittlichkeit zu ehren, in jedem Augenblick als Mann (und als Römer, fügt der kaiserliche Philosoph bei) seine Stelle auszufüllen [3]), und dem Ende seines Lebens, ob es nun früher oder später eintrete, mit der ruhigen Heiterkeit entgegenzusehen, welche sich

1) II, 13. III, 12. IV, 3. V, 19. VII, 28. 59. VIII, 48. XII, 3 — unzählige ähnliche Stellen übergehe ich.

2) X, 1. III, 12. II, 3. IV, 25. VI, 45. X, 6. VIII, 35. Daher der Grundsatz X, 40. vgl. V, 7, dass man die Gottheit um keinen äusseren Erfolg, sondern nur um die Gesinnung bitten solle, welche nichts Aeusseres weder begehrt noch fürchtet.

3) II, 5. 6. 13. 16. 17. III, 5. 16. u. A.

einfach in dem Gedanken an das Naturgemässe befriedigt [1]. Wie könnte sich aber der Mensch als Theil der Welt fühlen, und dem Weltgesetz unterordnen, ohne sich zugleich auch als Glied der Menschheit zu betrachten, und in dem Wirken für die Menschheit seine schönste Aufgabe zu finden, und wie könnte er dieses, wenn er nicht auch seinem engeren Vaterland alle die Aufmerksamkeit zuwendet, welche seine Stellung von ihm fordert [2]? Nicht einmal die unwürdigen Mitglieder der menschlichen Gesellschaft will Antonin von seiner Liebe ausschliessen. Er erinnert uns, dass es dem Menschen gezieme, auch die Strauchelnden zu lieben, auch der Undankbaren und feindselig Gesinnten sich anzunehmen, er heisst uns bedenken, dass alle Menschen unsere Verwandte sind, dass in allen derselbe göttliche Geist lebt, dass sie nur desshalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht erkennen, dass unser eigenes Wesen durch keine Handlung eines Andern Schaden leidet; er verlangt daher, dass wir uns durch nichts im Gutesthun irre machen lassen, und dass wir die Fehler der Menschen, statt darüber zu zürnen oder zu erstaunen, nur bemitleiden und verzeihen [3]. Es ist bekannt, in welchem Umfang Antonin selbst dieser Vorschrift nachzukommen gewusst hat. Die Härte der stoischen Moral wird durch diese Milde, durch diese edle Menschenliebe, in der wohlthuendsten

1) II, 12. 14. 17. III, 3. IX, 3. XI, 3. In der letztern Stelle setzt Antonin die ruhige und selbstbewusste Todesverachtung des Stoikers dem Trotz und dem anspruchsvollen Wesen des christlichen Märtyrerthums entgegen.

2) Die Nachweisungen über diese Seite von Antonins Ansichten sind schon §. 35 gegeben worden, ich füge hier nur noch die Stelle III, 4. bei, wo die Forderung, nur dem eigenen Dämon zu leben, durch den Zusatz: *ὁπόταν μὴ τὴν ἀναφορὰν ἐπί τι κοινωφελὲς ποιῇ* beschränkt wird.

3) VII, 22: *ἴδιον ἀνθρώπȣ τὸ φιλεῖν καὶ τȣ̀ς πταίοντας* u. s. w. ebd. c. 26. VIII, 8. II, 1. III, 11, Schl. IV, 3.

Weise gemildert, aber doch sehen wir selbst an dieser Lichtseite des späteren Stoicismus, welche Veränderung in der philosophischen Denkweise vor sich gegangen war [1]).

Neben den Männern von der praktischen Richtung eines Seneca und Musonius, eines Epiktet und Mark Aurel, gab es nun ohne Zweifel in der stoischen Schule auch Solche, welche den dialektischen und physikalischen Erörterungen grösseren Werth beilegten, und die gelehrte Ueberlieferung der Schule sorgfältiger pflegten. Schon die vielen Warnungen vor unnützer Gelehrsamkeit und dialektischen Spitzfindigkeiten, welche uns bei den eben Genannten begegnen, nöthigen uns zu dieser Annahme [2]); überhaupt lässt sich die Fortdauer der stoischen Schule ohne eine gelehrte Beschäftigung mit ihrer Tradition und mit den Schriften ihrer älteren Lehrer kaum denken. Ein Beispiel dieses gelehrten Stoicismus bietet die früher erwähnte Schrift des Cornutus. Eben diese Schrift kann uns aber auch überzeugen, wie sehr es auf dieser Seite an philosophischer Produktivität fehlte, und dasselbe ist überhaupt aus dem Umstande zu schliessen, dass uns von keinem einzigen dieser jüngeren Stoiker ein philosophischer Satz von einiger Bedeutung, kaum von dem Einen oder dem Andern der Name überliefert ist. Die ganze philosophische Thätigkeit der Schule hatte sich auf die praktische Popularphilosophie geworfen, deren bedeutendste Vertreter wir so eben kennen gelernt haben, ausser dieser war ihr nur die Fortpflanzung und Erklärung der Lehren übrig geblieben, welche die Früheren aufgestellt hatten.

Von diesem populären Stoicismus unterscheidet sich der erneuerte Cynismus nur durch die Einseitigkeit

1) Ausführlicher handelt über Antonin: Bach de M. A. Antonino Lips. 1826, welche Schrift mir jedoch nicht zu Gebote stand.

2) Wie diess Ritter IV, 249. richtig bemerkt. Man vgl. in dieser Beziehung auch Lucian z. B. Symp. 22 ff. Vit. Auct. 20 ff.

und Rücksichtslosigkeit, mit der er die gleiche Richtung verfolgt hat. Der Stoicismus hatte sich aus dem ursprünglichen Cynismus herausgebildet, indem der cynischen Lehre von der Unabhängigkeit des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gegeben, und sie selbst in Folge dessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältniss gesetzt ward. Wurde diese theoretische Begründung der Sittlichkeit vernachlässigt, so trat der Stoicismus wieder auf den Standpunkt des Cynismus zurück, der Einzelne war auch für seine sittliche Thätigkeit auf sich selbst und sein persönliches Tugendstreben beschränkt, statt die Regeln seines Verhaltens aus der Einsicht in die Natur der Dinge und des Menschen zu schöpfen, musste er sich an sein unmittelbares Bewusstsein, seinen persönlichen Takt und sittlichen Trieb halten, die Philosophie wurde aus einer Wissenschaft und einer wissenschaftlichen Lebensrichtung zu einer subjektiven Virtuosität, einer blossen Charakterbestimmtheit, und es war nicht zu vermeiden, dass sie in dieser einseitig subjektiven Fassung mit der allgemeinen Sitte und mit den sittlichen Verpflichtungen gegen Andere nicht selten in Streit gerieth. Wir konnten diese Hinneigung des Stoicismus zum Cynismus schon bei den späteren Stoikern, namentlich bei Musonius und Epiktet, bemerken, von welchen der Letztere ja auch ausdrücklich den wahren Philosophen als Cyniker beschreibt und bezeichnet. Auf demselben Wege treffen wir die Schule der Sextier, ohne dass sich doch diese, so viel uns bekannt ist, Cyniker genannt hätten. Bald nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung taucht aber auch der Name der Cyniker wieder auf, und es sammelt sich unter diesem Namen eine zahlreiche Schaar theils von wirklichen, theils von blos angeblichen Philosophen, welche sich mit offener Geringschätzung aller rein wissen-

schaftlichen Thätigkeit die praktische Befreiung des Menschen von unnöthigen Bedürfnissen, eiteln Bestrebungen und störenden Gemüthsbewegungen zur einzigen Aufgabe setzen, und welche dabei noch weit mehr, als die Stoiker, in bestimmt ausgesprochenem, meist auch in Tracht und Lebensweise sich darstellendem Gegensatz gegen die Masse der Menschen und ihre Gewohnheiten, als berufsmässige Sittenprediger und moralische Aufseher über die Anderen auftreten. Dass sich unter diesem Aushängeschild eine Menge unreiner Elemente versteckte, dass ein grosser, vielleicht der grössere Theil dieser antiken Bettelmönche durch Aufdringlichkeit, Unverschämtheit, Marktschreierei, durch ein pöbelhaftes und unsittliches Betragen, durch Schmarotzen und trotz des Bettlerlebens auch durch Gewinnsucht den Namen der Philosophie in Verachtung brachte, ist nicht zu läugnen, und schon aus dem einzigen Lucian zu beweisen [1]; doch spricht eben dieser anderwärts [2]) von dem ächten Cyniker mit hoher Achtung, und in seinem Demonax schildert er einen solchen in den glänzendsten Farben. Auch diese Cyniker haben aber wenig wissenschaftliche Bedeutung.

Der Erste, von welchem wir wissen, dass er wieder den Namen eines Cynikers geführt hat, ist **Demetrius**, der Freund des Seneca und Thrasea Pätus [3]. So sehr aber dieser Mann auch von Seneca bewundert wird [4], und

1) Z. B. de morte Peregrini; Piscat. 44 f. 48; Symp. 11 f. Fugit. 16.

2) Cynicus.

3) Tac. An. XVI, 34 f.

4) Benef. VII, 1. nennt er ihn *vir meo judicio magnus etiamsi maximis comparetur;* ebd. c. 8. sagt er von ihm: *quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet, nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse, virum exactae, licet neget ipse, sapientiae* u. s. w. Vgl. ep. 62. In einem weniger glänzenden Lichte lässt ihn seine von Tacitus (Hist. IV, 40) getadelte Vertheidigung des elenden P. Celer erscheinen. Sueton Vesp. 13 erwähnt, dass er *post damnationem (al. dominationem)*

so stark auch ohne Zweifel seine philosophische Bedürfnisslosigkeit mit der Ueppigkeit der damaligen römischen Welt contrastirte, so können wir doch sein philosophisches Verdienst nicht hoch anschlagen. Er ermahnt seine Schüler, sich nicht um vieles Wissen zu bemühen, sondern wenige Lebensregeln für den praktischen Gebrauch einzuüben, er ist der Ansicht, was zu unserer Besserung und unserer Glückseligkeit diene, sei leicht zu finden, nur darauf komme es an, dass wir alle zufälligen Begegnisse verachten, dass wir uns von Furcht und Begierde frei machen, dass wir weder vor Gott noch vor Menschen Angst haben, dass wir in dem Tod kein Uebel, sondern vielmehr das Ende vieler Uebel erblicken, dass wir uns ganz der Tugend weihen, dass wir uns unseres Zusammenhangs mit der menschlichen Gesellschaft bewusst seien, die Welt als unser Hauswesen betrachten, unser Inneres der Gottheit offen legen, dass wir nur das sittlich Gute für nützlich halten, und der Lust keinerlei Werth und Beachtung zugestehen [1]; er will auch äussere Unfälle als sittliches Bildungsmittel gutheissen, und sich in allen Fällen unbedingt in den Willen der Gottheit ergeben [2]. In diesen Sätzen liegt durchaus nichts, was nicht jeder Stoiker sagen konnte, und auch die Geringschätzung des gelehrten Wissens theilt Demetrius wenigstens mit dem Stoicismus seiner Zeit; das Eigenthümliche seines Cynismus scheint daher nur in der grösseren Schroffheit zu liegen, mit der er seine Grundsätze im Leben ausprägte.

dem Vespasian unartig begegnet sei, von diesem aber nur durch Verachtung gestraft wurde. Unter dieser damnatio haben wir wohl eine Verweisung aus Rom zu verstehen. Doch verbietet die Chronologie, damit das Auftreten des Demetrius in Korinth b. Philostr. Apoll. IV, 25. in Verbindung zu setzen, das ohnedem in einem äusserst mährchenhaften Zusammenhang vorkommt.

1) Sen. benef. VII, 1 f.

2) Sen. provid. c. 3. 5. S. 225. 233 Bip.

Etwas stärker tritt die cynische Eigenthümlichkeit bei Oenomaus von Gadara, einem Cyniker aus Hadrians Zeit [1]), hervor. Wenn Julian diesem Mann vorwirft, er zerstöre in seinen Schriften die Ehrfurcht vor den Göttern, er verachte alle menschliche Vernunft, und trete die Gesetze, welche uns die Natur eingepflanzt hat, mit Füssen [2]), seine Tragödien seien über alle Beschreibung schändlich und ungereimt [3]), so mag zwar an diesem Urtheil der Abscheu des frommen Kaisers vor dem Verächter der Volksreligion keinen geringen Antheil haben, doch müssen wir immerhin vermuthen, dass sich Oenomaus in auffallender Weise von der herrschenden Sitte und Denkweise entfernte. In den ausführlichen Bruchstücken aus seiner Schrift gegen den Aberglauben [4]), die uns Eusebius aufbewahrt hat [5]), treffen wir eine ebenso heftige als freimüthige Polemik gegen die heidnischen Orakel, welche aber auf keine eigentlich philosophischen Gründe gestützt wird, und im Zusammenhang damit wendet sich Oenomaus auch gegen den stoischen Fatalismus, und preist statt dessen die Willensfreiheit als das Steuer und die Grundlage des menschlichen Lebens, indem er dieselbe

1) In diese Zeit versetzt ihn Syncellus S. 349, B (659 Dind.); die Angabe des Suidas u. d. W. Οἰνόμαος, dass er um Weniges älter gewesen sei, als Porphyr, beruht wohl auf einem Irrthum.

2) Orat. VII, S. 209 Spanh.

3) A. a. O. S. 210 f. Wenn Suidas u. d. W. Διογένης einen Tragödienschreiber Oenomaus nennt, der auch Diogenes geheissen, und nach dem Sturz der dreissig Tyrannen in Athen gelebt habe, so scheint dieser Angabe eine verworrene Erinnerung an unsere Stelle zu Grunde zu liegen, da in dieser erst von Tragödien, welche dem Diogenes, oder auch seinem Schüler Philistus (b. Diog. L. VI, 76. 80 Philiskus) zugeschrieben wurden (vgl. Diog. L. VI, 80), dann von denen des Oenomaus gesprochen wird.

4) Der Titel dieser Schrift lautete nach Eus. praep. ev. V, 18, Schl. 22, 6. VI, 6, Schl. Theodoret cur. Graec. affect. (Paris 1642) VI, S. 561: γοήτων φωρά, ungenauer nennt sie Julian VII, 209 τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων.

5) Praep. evang. V, c. 19 – 36.

ebensogut, wie unsere Existenz selbst, für eine unwidersprechliche Thatsache des Selbstbewusstseins erklärt [1]). Wir werden in diesen Aeusserungen die Selbständigkeit des Mannes erkennen, der sich trotz seines Cynismus weder von Antisthenes noch von Diogenes abhängig machen will [2]), aber wir werden zugleich nicht übersehen, wie wenig er zu tieferem Eingehen in philosophische Fragen geeignet und geneigt war.

Auch der bekannte, von Lucian verherrlichte Demonax, ein Zeitgenosse des Hadrian und Antoninus Pius, zeichnet sich weit mehr durch seinen Charakter als durch seine Wissenschaft aus. Von Oenomaus unterscheidet er sich hauptsächlich dadurch, dass er die Schroffheiten der cynischen Denkweise zu mildern, und dieselbe mit dem Leben und seinen Bedürfnissen zu versöhnen bemüht ist, im Uebrigen stimmt er mit demselben vielfach überein. Wenn sich schon Oenomaus weder streng an ein bestimmtes System gehalten, noch auch überhaupt um ein systematisches Wissen bemüht hatte, so war Demonax nach der Versicherung Lucians [3]) ein solcher Eklektiker, dass sich schwer entscheiden liess, welchem von seinen philosophischen Vorgängern er den Vorzug gab; er selbst gab sich in seiner äussern Erscheinung als Cyniker, ohne doch die gefallsüchtigen Uebertreibungen der Parthei gut zu heissen, wählte sich aber in seinem Wesen mehr die milde und maasshaltende Gesinnung des Sokrates zum Vorbild [4]), und war weitherzig genug, neben einem Sokrates und Diogenes auch den Aristipp hochzuschätzen [5]). Sein Hauptbestreben war auf die Befreiung

1) A. a. O. VI, 7, und darnach Theodoret a. a. O.

2) B. Julian Orat. VI, S. 187.

3) Demon. §. 5. Wir setzen im Folgenden voraus, dass der Lucianische Demonax zwar eine panegyrische, aber doch zugleich eine in der Hauptsache geschichtliche Schrift ist.

4) A. a. O. §. 5—9. vgl. 19. 21. 48.

5) Demon. 62.

des Menschen von allem Aeusseren gerichtet; denn glückselig, sagte er, sei nur der Freie, frei aber sei nur, wer nichts hoffe, und nichts fürchte, indem er von der Vergänglichkeit und Geringfügigkeit alles Menschlichen überzeugt sei [1]. Zu den wesentlichen Bedingungen dieser Unabhängigkeit scheint er nun, im Geist des ächten Cynismus, namentlich auch die Befreiung von den Vorurtheilen der Volksreligion gerechnet zu haben, wenigstens erzählt sein Biograph [2], dass er angeklagt wurde, weil er nie opferte, und die eleusinischen Weihen verschmähte, und er selbst giebt sich in seiner Verantwortung durchaus keine Mühe, seine geringe Meinung von dem öffentlichen Kultus zu verbergen. Auch sein Selbstmord in hohem Alter, und seine Gleichgültigkeit gegen seine Bestattung [3], lassen uns den Schüler des Antisthenes und Zeno erkennen. Eine wissenschaftliche Bedeutung hat aber Demonax só wenig, als ein Anderer von dieser Richtung, und nur desswegen sind diese Erneuerer des Cynismus nicht ohne alles Interesse für die Geschichte der Philosophie, weil sich auch in ihrem Auftreten theils die praktische Genügsamkeit der Zeit und ihre Abwendung von der reinen Wissenschaft, theils die Neigung zum Eklekticismus und zu einer wohlfeilen Zurückziehung auf das unmittelbare Bewusstsein ausspricht.

§. 46.

Fortsetzung. Eklekticismus und Popularphilosophie im ersten und zweiten Jahrhundert. Peripatetiker und Akademiker.

Die peripatetische Schule verfolgte, so viel wir wissen, während der zwei Jahrhunderte, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben, dieselbe Richtung, in

1) A. a. O. 20.
2) Ebd. 11.
3) Ebd. 65 f.

der wir sie schon um das Ende der vorchristlichen Zeit getroffen haben. Nur scheint sie sich während dieses Zeitabschnitts noch ausschliesslicher, als früher, auf die gelehrte Beschäftigung mit der älteren Philosophie, und namentlich auf die Erklärung der Aristotelischen Schriften zurückgezogen zu haben. Wenigstens ist es fast nur diese, an welche sich uns einige Nachrichten über diese Schule anknüpfen. Die bekannteren Peripatetiker des ersten und zweiten Jahrhunderts [1]), Alexander von Aegä (der Lehrer Nero's), Aspasius (um 110 n. Chr.), Adrastus aus Aphrodisias (um 130), Herminus [2]), Sosigenes [3]), Alexander von Damaskus (um 170), Alexander von Aphrodisias und sein Lehrer Aristokles von Messene, sind uns durchaus nur als Verfasser von solchen Schriften bekannt, welche theils der fortlaufenden Erklärung Aristotelischer Werke, theils der Erläuterung oder Vertheidigung des Aristotelischen Systems im Ganzen oder einzelner Aristotelischer Lehren gewidmet sind. Die ganze Richtung der Schule werden wir am Besten aus dem letzten berühmten Vertreter derselben vor ihrer Verbindung mit dem Neuplatonismus, und dem Einzigen, von welchem uns noch Schriften erhalten sind, aus Alexander von Aphro-

1) M. s. über dieselben, ausser Fabric. Bibl. gr. T. III, 272 ff. die früher angeführten Abhandlungen von Brandis (über die griech. Ausl. d. Arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1833, 277 f.) und Zumpt (über den Bestand d. philos. Schulen in Athen, ebd. 1842, S. 96 ff.).

2) Der Lehrer des Alexander von Aphrodisias, dessen Blüthe wir aber nicht (mit Zumpt a. a. O. S. 96) um 130 v. Chr. setzen, und den wir überhaupt schwerlich mit dem von Lucian Demon. 56 so schlecht prädicirten Aristoteliker Herminus identificiren dürfen, denn da Alexander unter Septim. Severus und Caracalla, zwischen 198 und 211 n. Chr., als Lehrer der Philosophie in Athen angestellt wurde, kann sein Lehrer nicht schon um's Jahr 130 geblüht haben.

3) Nach Brandis a. a. O. S. 277 gleichfalls ein Lehrer des Alexander Aphrod., mithin von dem Mathematiker aus der Zeit Julius Cäsars zu unterscheiden.

disias, kennen lernen. Dieser tüchtige, von der Folgezeit durch den Ehrennamen des Auslegers ausgezeichnete Peripatetiker hat sich unstreitig um die Erklärung der Aristotelischen Schriften ein bedeutendes Verdienst erworben [1]), seine eigenen Schriften wollen aber auch nicht mehr sein, als Erläuterungen und Vertheidigungen der Aristotelischen Lehre. In diesem Sinn hat er in seinen zwei Büchern über die Seele und in manchen Stellen der naturwissenschaftlichen Untersuchungen [2]) die Anthropologie und Psychologie seines Meisters ausgeführt, in dem vierten Buch der letztgenannten Schrift manche ethische Fragen, im Gegensatz gegen die Einwendungen der Stoiker, erörtert, ebd. I, 18 die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt gegen die Platoniker vertheidigt, in der Schrift *περὶ μίξεως* die stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper bestritten, und in der Abhandlung über das Verhängniss [3]), die peripatetische Behauptung der Willensfreiheit gegen den stoischen Fatalismus vertheidigt. Die Blössen des Gegners werden in dieser Abhandlung mit Gewandtheit und Schärfe aufgezeigt, aber eine gründlicher eindringende Erforschung des menschlichen Willens dürfen wir in ihr nicht suchen, indem Alexander vielmehr auf die prakti-

1) M. vgl. hierüber, und gegen Ritters (IV, 264) geringschätziges Urtheil über Alexander: Brandis a. a. O. S. 278, Schwegler d. Metaphysik d. Arist. 1 B. Vorr S. VIII.

2) Der volle Titel lautet in der Aldinischen Ausgabe von 1536: *quaestiones naturales, de anima, morales,* griechisch, *φυσικῶν σχολίων ἀποριῶν καὶ λύσεων α', β', γ', δ'.*

3) *Π. εἱμαρμένης* vgl. De. an. II, f. 159 ff. qu. nat. I, 4. Auszüge aus dieser Schrift giebt Tennemann V, 186 ff., kürzere, Ritter IV, 265 f. Ich glaube mich mit dem im Text Bemerkten um so mehr begnügen zu sollen, da die Schrift keine wesentlich neuen Gedanken enthält, und da sie überdiess durch die Ausgabe von Orelli (Zür. 1824) mehr, als andere Werke Alexanders, zugänglich gemacht ist.

schen Consequenzen des Fatalismus ein ganz überwiegendes Gewicht legt [1]), und dabei auch die theologischen Gründe nicht vergisst, dass der Fatalismus die Vorsehung und die Gebetserhörung aufhebe [2]), so zeigt er schon darin, dass ein tieferes Eingehen in die wissenschaftliche Seite der Frage nicht seine Sache ist. Noch deutlicher tritt diess aber in dem Grundsatz hervor, den er wiederholt und nachdrücklich geltend macht, dass die allgemeine Meinung der Menschen, und die angeborenen Vorstellungen, welche sich namentlich in der Sprache ausdrücken, ein hinreichender und unumstösslicher Beweis der Wahrheit seien [3]). Der Peripatetiker zieht sich hier ganz in derselben Weise auf das unmittelbare Bewusstsein zurück, wie wir diess in der sonstigen Popularphilosophie seit Cicero so oft getroffen haben. Mehr eigenthümliche Ansichten treten bei Alexander in der Erörterung von einigen Fragen hervor, welche das Wesen der menschlichen Seele und das Verhältniss Gottes und der Welt betreffen. Die ursprüngliche Lehre des Aristoteles hat in beiden Beziehungen manches Unklare, und namentlich die Vorstellung vom *νοῦς* und von seinem Verhältniss zu der materiellen Welt und zu den niedrigeren Theilen der menschlichen Seele ist nicht ohne eine mystische Unbestimmtheit. Diese selbst aber hängt mit den Grundbestimmungen des Systems über Form und Materie zusammen, und lässt sich ohne Umbildung derselben schwer entfernen. Indem daher Alexander um eine solche Auffassung der peripatetischen Lehre bemüht ist, durch welche jenes mystische Element so viel, wie möglich, beseitigt, und ein durchaus natürlicher Zusammenhang

1) De fato c. 16 ff.

2) De fato 17. De an. II. f. 162 med.

3) De fato c. 2, Anf. c. 7. c. 8, Anf. vgl. c. 5. 12, Schl. 14, Anf. u. A. De An. II, f. 161 med. Doch soll die Sprache selbst nichts Angeborenes sein, sondern nur das Sprachvermögen qu. nat. III, 11.

der Erscheinungen hergestellt werden soll, kann er tiefgreifende Abweichungen von der Lehre seines Meisters, so wenig er sich diess auch gestehen will, nicht vermeiden. Hatte Aristoteles zwar ein selbständiges Bestehen der Formen ausser der Materie, mit Ausnahme der absoluten Form, oder des göttlichen Geistes, geläugnet, und die allgemeinen Begriffe nur in den Einzeldingen anerkannt, aber nichtsdestoweniger an der Realität der Formen festgehalten, und die Form der Dinge für ihre Substanz erklärt, so sagt Alexander, die allgemeinen Begriffe existiren als allgemeine nur in dem Verstand, welcher sie aus den Einzeldingen abstrahirt, sobald dieser aufhört, sie zu denken, hören sie auf, zu existiren, abgesehen davon seien die mit der Materie verbundenen Formen nicht von dieser zu trennen [1]). Diese Untrennbarkeit der Form von der Materie muss um so mehr auch von der Seele gelten, je entschiedener Alexander an der Aristotelischen Bestimmung festhält, dass die Seele nichts Anderes sei, als die Form des organischen Körpers [2]). Als die Form des Körpers ist die Seele vom Körper selbst nicht zu trennen, die Entstehung und die Beschaffenheit der Seele ist durch den Körper bedingt, und keine Seelenthätigkeit ist ohne eine körperliche Bewegung

1) De an. I, 139 b: *τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν ὐδὲν χωριςὸν ἢ λόγῳ μόνον, τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἴδη ὐδὲ ἔςιν αὐτῶν τι νῦς, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἡ τῦ νοητοῖς εἶναι ὑπόςασις. τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει, νοῦμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἔςι νῦς ὅταν νοῆται, εἰ δὲ μὴ νοοῖτο ὐδὲ ἔςιν ἔτι. ὥςε χωρισθέντα τῦ νοῦντος αὐτὰ νῦ φθείρεται, εἴγε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τῦτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐςι τὰ μαθηματικά.* II, f. 143 b unt.: *τὰ μὲν γὰρ ἔνυλα εἴδη ὑπὸ τῦ νῦ νοητὰ γίνεται ὄντα δυνάμει νοητά. χωρίζων γὰρ αὐτὰ τῆς ὕλης ὁ νῦς μεθ᾽ ἧς ἐςιν αὐτῆς* (l. *αὐτοῖς*) *τὸ εἶναι ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτὸς αὐτὰ ποιεῖ* u. s. w.

2) A. a. O. I, f. 123. 124 b f.

möglich [1]). Werden daher auch mehrere Theile der Seele zugegeben [2]), so wird doch streng an dem Grundsatz festgehalten, dass die höheren Seelenkräfte nicht ohne die niederen sein können, und dass eben hierauf die Einheit der Seele beruhe [3]), und während Aristoteles in seiner Lehre vom *νοῦς χωριστὸς* eine Ausnahme von diesem Grundsatz gemacht hatte, so erhält diese Lehre bei Alexander eine Gestalt, bei welcher derselbe gewahrt bleibt, wodurch aber freilich die Aristotelische Theorie unverkennbar verlassen wird. Der Verstand ist nämlich im Menschen zunächst nur als Anlage vorhanden, der *νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικὸς*, das blos potentielle Denken. Durch die Entwicklung dieser Anlage entsteht die wirkliche Denkthätigkeit, der Verstand als wirksame Eigenschaft, als thätige Kraft, der *νοῦς ἐπίκτητος* oder *νοῦς καθ' ἕξιν* [4]). Dasjenige aber, was die Entwicklung des potentiellen Verstandes bewirkt, was ihn zur Wirklichkeit bringt, wie das Licht die Farben, der *νοῦς ποιητικὸς*, ist nach Alexander kein Theil unserer Seele, sondern nur das auf sie einwirkende göttliche Wesen [5]). So wird die mystische Einheit der menschlichen Vernunft mit der göttlichen hier durchbrochen; auf der einen Seite steht der Mensch, auf der andern die auf ihn einwirkende Gottheit. Die menschliche Seele ist daher ein durchaus endliches We-

1) Ebd. f. 126. 125 o. II, f. 145 med. nat. qu. II, 3. f. XII b med.

2) f. 128 ff. II, f. 146 f.

3) f. 128 u. 128 b med.

4) A. a. O. f. 138 f. II, f. 143 b. In diesen Bestimmungen Alexanders liegt die Quelle für die bekannte Lehre der arabischen und scholastischen Philosophen vom *intellectus acquisitus*.

5) I, f. 139 b. II, f. 145 b f. Z. B. f. 138 med.: *ἀπαθὴς δὲ ὢν (ὁ ποιητικὸς νοῦς) καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν . . . τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς* u. s. w. f. 144: *νοῦς ὁ ποιητικὸς οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἀλλ' ἔξωθεν γενόμενος ἐν ἡμῖν ὅταν αὐτὸ* (das *νοητὸν*, welches eben der *νοῦς ποιητικὸς* ist) *νοῶμεν*.

sen: die Seele der Götter (d. h. wohl der Gestirne) könnte nach Alexander nur im uneigentlichen Sinn (ὁμωνύμως) Seele genannt werden[1]. In Uebereinstimmung damit verlegt unser Philosoph auch den Sitz der Vernunft, welcher Aristoteles ein körperliches Organ abgesprochen hatte[2], mit den Stoikern in das Herz[3], und sagt ganz allein und unbedingt von der menschlichen Seele, was Aristoteles nur von einem Theil derselben gesagt hatte, dass sie mit ihrem Körper vergehe[4]. Das Bestreben, welches sich in diesen Bestimmungen ausspricht, die Erscheinungen unter Entfernung aller transcendenten Elemente auf natürliche Ursachen zurückzuführen, lässt sich auch in der Lehre des Aphrodisiers über die Vorsehung und das Verhältniss Gottes und der Welt wahrnehmen. Alles, was in der Welt geschieht, leitet er mit Aristoteles von der Wirkung her, welche sich von der Gottheit aus zunächst in den Himmel, und von da in verschiedenen Abstufungen in die elementarischen Körper verbreite[5]; dieser ganze Verlauf soll aber durchaus als ein Naturprocess gefasst werden: in jedem der Elemente ist mehr oder weniger von der göttlichen Kraft, je nachdem es durch seine höhere oder tiefere Stelle im Weltgebäude dem ersten Träger derselben, dem Himmel, näher oder ferner steht, und ebenso ist sie an die aus diesen zusammengesetzten Körper in reichlicherem oder geringerem Maasse vertheilt, sie haben eine vollkommene oder unvollkommene Seele, je nachdem sie aus reineren oder un-

1) I, f. 128 unt.

2) De an. III, 4. 429, a, 24 s. unsern 2. Th. S. 491 vgl. m. S. 487. 489.

3) De an. I, f. 141 unt.; man bemerke hier auch das stoische ἡγεμονικὸν und das Platonische λογιστικὸν statt des Aristotelischen νοῦς.

4) A. a. O. I, f. 126. 127 o. qu. nat. II, 10.

5) qu. nat. II, 3. De an. II, f. 158 b o.

reineren Stoffen bestehen, und je nachdem ihnen insbesondere mehr oder weniger von dem göttlichsten Elemente, dem Feuer, beigemischt ist[1]. In dieser göttlichen Wirkung besteht das Wesen der Natur[2]; mit der letzteren fällt aber auch die Vorsehung oder das Verhängniss zusammen[3]. So wenig daher Alexander ein Verhängniss im stoischen Sinne zugiebt, ebenso wenig weiss er sich mit dem gewöhnlichen Vorsehungsglauben zu befreunden. Dieser Glaube scheint ihm nicht nur mit der Freiheit des menschlichen Willens unvereinbar; denn die freien Handlungen, zeigt er, könne selbst die Gottheit nicht vorherwissen, da sich auch ihre Macht nicht auf das Unmögliche erstrecke[4], — sondern er widerspricht auch den richtigen Begriffen von Gott und der Welt. Denn unmöglich lässt sich annehmen, dass das Sterbliche und Geringere der Zweck, die Thätigkeit des Höheren, der Gottheit, das Mittel, und nur jenem zulieb da sei[5], ebenso wenig kann man aber auch von der Welt sagen, dass sie zu ihrer Einrichtung und Erhaltung einer Vorsehung bedürfe, sondern ihr Dasein und Sosein ist eine Folge ihrer Natur[6]. Will daher Alexander die Vorsehung auch nicht ganz läugnen, so will er sie doch auf die Welt unter dem Monde beschränken, weil nur für diese durch ein ausser ihr selbst Liegendes gesorgt werde, das sie in ihrem Sein und ihrer Ordnung zu erhalten bestimmt sei, durch die Planetenwelt[7], und widerspricht er auch der Vor-

1) qu. nat. II, 3.

2) qu. nat. a. a. O. De an. a. a. O.: *τῆς θείας δυνάμεως τῆς ἐν τῷ γεννητῷ σώματι ἐγγινομένης ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ θεῖον* [sc. *σῶμα*] *γειτνιάσεως, ἣν καὶ φύσιν καλοῦμεν.*

3) De fato b. De an. II, f. 162 unt.: *λείπεται ἄρα τὴν εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἑκάστου* u. s. w.

4) De fato 30.

5) qu. nat. II, 21, f. XVI, b unt. *u.* folg.

6) A. a. O. II, 19.

7) A. a. O. u. qu. nat. I, 25, Schl. Nur im weitern Sinn soll der

stellung, als ob die Vorsehung nur eine zufällige Wirkung der Gottheit sei, so will er sie doch ebenso wenig als eine absichtliche Thätigkeit, sondern eben nur als einen Naturerfolg gefasst wissen[1]). Man wird diese Ansichten über die Vorsehung im Ganzen nicht unaristotelisch nennen können, aber doch geben sie auch einen Beleg von dem Naturalismus unsers Philosophen, welcher sich in seiner Ableitung des Seelenlebens aus der elementarischen Zusammensetzung der Körper dem stoischen Materialismus, und in seiner ganzen Weltansicht dem Standpunkt Stratos des Physikers annähert.

Wir müssen voraussetzen, dass in der peripatetischen Schule jener Periode auch noch andere Abweichungen von der Aristotelischen Denkweise vorkamen, nur ist unsere Kenntniss dieser Schule zu dürftig, um dieselben mit einiger Vollständigkeit nachzuweisen. Doch fehlt es uns dafür nicht ganz an Belegen. Ausser manchen minder bedeutenden Einzelheiten, von welchen die griechischen Commentaren des Aristoteles Nachricht geben[2]), ist hier namentlich der eigenthümlichen Ansichten zu erwähnen, welche uns von dem Lehrer Alexanders, dem Messenier **Aristokles**, überliefert sind. Zwar enthalten die Fragmente, welche uns Eusebius[3]) aus dieses Pe-

Begriff der Vorsehung, der letztern Stelle zufolge, auf das Ganze der Körperwelt angewendet werden.

1) A. a. O. II, 21. Am Schluss dieser Erörterung sagt Alex., dass dieser Gegenstand noch von Niemand befriedigend behandelt worden sei.

2) Ausser den eigentlichen Commentaren gehören hieher auch die selbständigen Schriften des ebengenannten Alexander; so setzt z. B. die oben besprochene Erörterung Alexanders über die Vorsehung qu. nat. II, 21 voraus, dass dieser Gegenstand innerhalb der Schule in verschiedenem Sinn besprochen wurde, und De an. II, f. 154 f. berührt er die Uneinigkeit der Peripatetiker über das erste Naturgemässe.

3) Praep. evang. XI, 3. XIV, 17—21. XV, 14.

ripatetikers Schrift *περὶ φιλοσοφίας* mittheilt, trotz ihres Umfangs nicht viel Bedeutendes: Aristokles schildert und bekämpft darin die Lehren anderer Schulen, der Eleaten und der Skeptiker, der Cyrenaiker und Epikureer, auch den stoischen Materialismus; das ganze Werk scheint eine vollständige kritische Uebersicht über die Systeme der griechischen Philosophen gewesen zu sein. Doch ist die Art bemerkenswerth, wie sich der Peripatetiker in diesen Bruchstücken über Plato äussert, wenn er diesen als einen ächten und vollkommenen Philosophen bezeichnet, welchen nur der Tod an der Vollendung seines Systems verhindert habe[1]). Hiebei wird offenbar vorausgesetzt, dass die Aristotelische Philosophie nur die Fortsetzung und Vollendung der Platonischen sei, dass mithin beide in der Hauptsache einig seien, und selbst der Hauptstreitpunkt zwischen Aristoteles und Plato, die Ideenlehre, wird ausdrücklich unter den Verdiensten des Letztern aufgezählt[2]). Wir lernen somit in Aristokles einen von den Peripatetikern kennen, welche im Unterschied von strengeren Aristotelikern, wie Alexander[3]), die wesentliche Uebereinstimmung der Platonischen und Aristotelischen Lehre behaupteten, und wir können aus dem Beispiel eines so angesehenen peripatetischen Lehrers abnehmen, dass diese unter den Akademikern des zweiten Jahrhunderts verbreitete Annahme auch bei den Peripatetikern vielfach Anklang fand. Derselbe Aristokles weiss aber die peripatetische Lehre auch mit der stoischen auf eine Art zu verbinden, welche uns beweist, dass der Verfasser der Schrift *περὶ κόσμου* mit dieser

1) XI, 3, vgl. XIV, 20, 3.

2) A. a. O., wo freilich die Worte: *ἔτι δὲ τὴν περὶ τῶν ἰδεῶν* [sc. *σκέψιν*] *πρῶτος ἐπιχειρίσας ὁρίζεσθαι* zugleich andeuten, dass Aristokles die platonische Ideenlehre der Verbesserung durch Aristoteles noch bedürftig fand.

3) M. vgl. z. B. dessen Commentar zu Metaph. I, 9.

Richtung nicht allein stand. In einer merkwürdigen Stelle des Alexander von Aphrodisias[1]) wird uns berichtet: Um den Schwierigkeiten der Aristotelischen Lehre über den von aussen in den Menschen kommenden *νοῦς* zu entgehen, habe Aristokles folgende Ansicht aufgestellt. Der göttliche Verstand, habe er gesagt, sei in allen, auch den irdischen Körpern, und wirke beständig in der ihm eigenthümlichen Weise. Von dieser seiner Wirksamkeit in den Dingen stamme nicht allein die Vernunftanlage im Menschen, sondern auch alle Verbindung und Trennung der Stoffe, also überhaupt die ganze Gestaltung der Welt her, sei es nun, dass er diese für sich allein, oder dass er sie in Verbindung mit den Einflüssen der Himmelskörper bewirke, oder dass aus letzterem zunächst die Natur entstehe, und diese in Verbindung mit dem Nus Alles bestimme. Finde nun diese an sich allgemeine Wirksamkeit des Nus in einem bestimmten Körper ein

1) Diese Stelle befindet sich in dem zweiten Buche *π. ψυχῆς* fol. 144 unt. — f. 145 o. Nachdem hier Alexander über den leidenden und den thätigen Verstand im Sinn des Aristoteles gehandelt hat, fährt er, wie unser gedruckter Text lautet, so fort: *ἤκουσα δὲ περὶ νῦ τῦ θύραθεν παρὰ Ἀριςοτέλυς ἃ διεσωσάμην.* Lauten aber diese Worte an und für sich schon seltsam, so wird durch das, was darauf folgt, und namentlich durch fol. 145 o. jeder Zweifel darüber gehoben, dass die Darstellung, welche sie einführen, nicht dem Aristoteles, sondern einem Lehrer des Alexander beigelegt werden soll, aus dessen Munde sie dieser aufgezeichnet hat, wiewohl er selbst ihr nicht beistimmte. Diess vorausgesetzt werden wir nun keinen Widerspruch befürchten dürfen, wenn wir statt *Ἀριςοτέλυς* *Ἀριςοκλέυς* lesen, und demnach in unserer Stelle eine bisher unbenützte Quelle für die Kenntniss dieses Peripatetikers erkennen. Beide Namen werden auch sonst verwechselt; so bemerkt Fabric. Bibl. gr. III, 281 aus dem 2ten Buch von Cyrills Schrift gegen Julian eine derartige Verwechslung, und ebenso wird in den Scholien in Arist. von Brandis S. 477, a, 31 in der Stelle aus Simplicius in coel. f. 34, b, fin. Aristoteles der Lehrer Alexanders von Aphrodisias genannt, während die Aldinische Ausgabe den richtigen Namen, Aristokles, hat, s Zumpt Abh. d. Berl. Akad. 1842, 96.

zu ihrer Aufnahme geeignetes Organ, so wirke der Nus in diesem Körper als der ihm inwohnende Verstand, und es entstehe eine individuelle Denkthätigkeit. Diese Empfänglichkeit für die Aufnahme des Nus ist, wie Aristokles glaubt, durch ihre stoffliche Zusammensetzung bedingt, und hängt namentlich davon ab, ob ein Körper mehr oder weniger Feuer in sich hat; diejenige körperliche Mischung, welche ein Organ für den thätigen Verstand darbietet, wird der potentielle Verstand genannt, und die Wirkung des thätigen, göttlichen Verstandes auf den potentiellen menschlichen, wodurch dieser zur Aktualität erhoben wird, und das individuelle Denken zu Stande kommt, besteht in nichts Anderem, als darin, dass die Alles durchwaltende Thätigkeit des göttlichen *νοῦς* in bestimmten Körpern auf besondere Weise zur Erscheinung kommt[1]). Alexander selbst bemerkt über diese Annahmen seines Lehrers, sie stehen mit der stoischen Lehre in einer bedenklichen Verwandtschaft[2]), und auch wir werden uns die Aehnlichkeit des in der ganzen Körperwelt, und besonders im feurigen Element wirkenden Nus mit der stoischen Weltvernunft, welche zugleich das Urfeuer ist, nicht verbergen können. Wie der Heraklitische Hylozoismus bei der Entstehung des stoischen Systems durch die Lehre des Aristoteles über den Nus befruchtet wurde, so sehen wir diese Lehre in der peripatetischen Schule selbst in einer Verbindung mit der stoischen Weltanschauung, welche als eine Vorbereitung für die spätere Vereinigung dieser Systeme durch den Neuplatonismus gelten kann, und es tritt so dem dualistischen Naturalismus Alexanders in dem pantheistischen

1) A. a. O. f. 144, b med.

2) A. a. O. f. 145 o.: *ἀντιπίπτειν ἐδόκει μοι τότε τȣ̓́τοις, τὸν νȣ̃ν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς ςοᾶς ἔδοξεν* u. s. w.

seines Lehrers eine eigenthümliche, auch für die spätere Philosophie nicht bedeutungslose Lehrform zur Seite.

Wie die peripatetische Schule während unsers Zeitabschnitts zu einer eifrigeren Beschäftigung mit den Schriften ihres Stifters zurückgekehrt war, so finden wir dasselbe auch bei der Platonischen. Zwar sind unsere Nachrichten über diese Schule bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts äusserst dürftig; indessen kennen wir doch einige von ihren Anhängern aus diesem Zeitraum, und ausserdem lässt sich aus Plutarch mit Sicherheit abnehmen, dass ihm schon Andere in der Erklärung der Platonischen Schriften vorangegangen waren, denn er erwähnt bei der Besprechung Platonischer Stellen nicht selten früherer Erklärungen [1]). Das Gleiche folgt auch aus dem Streit über die Ordnung der Platonischen Werke, welche ohne Zweifel bis über den Anfang der christlichen Zeitrechnung hinaufreicht, und aus den Nachrichten über ihre Eintheilung in Tetralogieen durch Dercyllides und Thrasyllus, zwei Gelehrte, von denen der letztere unter Tiber lebte [2]). Zu diesen gelehrten Akademikern gehört jener Arius Didymus, aus welchem Eusebius einige Bruchstücke, rein geschichtlichen Inhalts, mittheilt [3]), dessen Zeitalter übrigens nur nach unsicherer Muthmassung zu bestimmen ist [4]). In dieselbe Klasse

1) Z. B. quaest. Plat. 2, 1. qu. 3, 1, 3. qu. 8, 1 f. De an. procr. in Tim. 1, 1. 20, 1. 25, 4. 29, 1. 30, 1. 31, 3; m. vgl. auch De fato c. 7, S. 572, B.

2) Albini introd. in Plat. c. 6. Diog. III, 56. Weitere Nachweisungen über Thrasyllus nnd Dercyllides s. b. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. Phil. I, 560.

3) pr. ev. XI, 23, 2. XV, 15. 20. Das erste von diesen Bruchstücken, einer Schrift περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι entnommen, handelt von der Platonischen Ideenlehre, die zwei andern, als deren Quelle die Ἐπιτομή des Didymus (wohl eine Uebersicht über die Lehren der Philosophen) bezeichnet wird, von den Stoikern.

4) Was hierüber vorliegt, hat schon Jonsius Script. hist. philos.

werden wir den alexandrinischen Akademiker **Eudorus** zu stellen haben, welcher wahrscheinlich unter August gelebt[1]), und nicht blos Platonische, sondern auch Aristotelische Schriften commentirt hat[2]); auch über die pythagoreische Lehre hat er geschrieben[3]). Lässt uns nun schon diese vielseitige Beschäftigung mit älteren Philosophen, und namentlich die gleichmässige Bearbeitung des Aristoteles und des Plato vermuthen, dass Eudors Platonismus nicht ganz rein war, so bestätigt sich dieses durch die Angaben des Stobäus[4]) über eine encyklopädische Schrift dieses Philosophen, worin derselbe, wie gesagt wird, die gesammte Wissenschaft in problematischer Weise, das heisst wohl, in der Art behandelte, dass die einzelnen philosophischen Fragen bestimmt, und

III, 1, 3 gesammelt, es reicht diess jedoch nicht aus, um die herrschende Annahme, dass Didymus ein Zeitgenosse Cicero's gewesen sei, auch nur zur Wahrscheinlichkeit zu erheben.

1) Falls er nämlich mit dem Peripatetiker Eudorus identisch ist, dessen Strabo XVII, 1, 5. S. 490 Siebenk. als seines Zeitgenossen erwähnt. Als Ausleger des Aristoteles mochte er wohl noch für einen Peripatetiker gehalten werden.

2) Dass Eudorus den Platonischen Timäus erklärte, scheint aus den Anführungen bei Plut. de an. procr. 3, 2 16, 1. 8 hervorzugehen. Seines Commentars zu den Aristotelischen Kategorieen, worin er auch manche Sätze dieser Schrift bestritt, erwähnt Simplicius in dem seinigen öfters, m. s. die Schol. in Arist. v. Brandis S. 61, a, 26 . 63, a, 43 . 66, b, 18. 71, b, 22 . 73, b, 18. 74, b, 2. Alexander Aphrod. z. Metaph. I, 6 (S. 44, 23 Bon. Schol. in Arist. 552, b. 29) scheint auch einen Commentar des Eudorus über die Metaphysik zu kennen. Aus der Art, wie Simpl. in cat. ϑ', f. 3. ν', f. 5 (Schol. S. 61. 73, b) den Eudorus mit Andronikus von Rhodus zusammenstellt, schliesst Brandis Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1833, S. 273, dass er jünger war, als Andronikus. Sonst vgl. man über Eudorus noch Jonsius Script. hist. philos. III, 2, 4.

3) Simpl. in phys. f. 39.

4) Ekl. II, 46 ff. Die Schrift des Eudorus hatte den Titel: *διαίρεσις τȣ̃ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*, der Auszug des Stob. aus derselben betrifft die Eintheilung der Ethik.

die Antworten der verschiedenen Philosophen auf dieselben angegeben wurden [1]. In der Uebersicht über die Theile der Ethik, welche Stobäus aus dieser Schrift aufgenommen hat, ist mehr stoische, als Platonische Terminologie und Eintheilung zu finden, was immerhin vermuthen lässt, dass sich ihr Verfasser auch in materieller Hinsicht manches Stoische angeeignet haben wird. Doch sind wir hierüber nicht weiter unterrichtet. Noch weniger wissen wir von den Akademikern der Folgezeit. Erst in Plutarch [2] tritt wieder ein Mann auf, der uns durch zahlreiche Schriften in den Stand setzt, uns über die Geistesrichtung der Platonischen Schule um das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christus ein bestimmteres Urtheil zu bilden. Auch bei ihm können wir jedoch hier nicht lange verweilen, da von denjenigen Eigenthümlichkeiten seiner Denkweise, durch welche er sich unter die Vorläufer des Neuplatonismus stellt, erst später zu sprechen ist; was uns hier beschäftigt, ist zunächst nur die eklektische Stellung, welche er trotz seines Platonismus zu der früheren Philosophie einnimmt.

Plutarch selbst zählt sich unter die Akademiker [3], und knüpft die Darstellung seiner Ansichten in der Art an die Erklärung Platonischer Stellen [4], dass er auch da, wo er in Wahrheit von Plato abweicht, doch nur sein

1) Der Ausdruck des Stob. ist: *βιβλίον ἀξιόκτητον ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην.* Unsere Auffassung dieses Ausdrucks, schon von Heeren z. d. St. aufgestellt, wird auch durch S. 54 med. bestätigt.

2) Plutarch aus Chäronea, um die Mitte des ersten Jahrhunderts geboren, scheint bis um das Jahr 120 n. Chr., oder noch länger gelebt zu haben. Seine Blüthe fällt unter Domitian, Nerva und Trajan.

3) qu. conviv. IX, 12, 2. de fac. in luna 6, 1.

4) Z. B. in den quaest. Plat.; de animae procr. in Tim. (vgl. 1, 1. 6, 8. 7, 1. 8, 1 u. A.); consol. ad Apoll. 36; de virt. mor. 3 med.

Ausleger sein will [1]), und auch das offenbar Spätere bei Plato zu finden weiss [2]); selbst bei untergeordneten Punkten wagt er nie einen ausdrücklichen Widerspruch gegen seinen Meister, vielmehr glaubt er sich verpflichtet, seine Sätze um der Auktorität willen auch dann in Schutz zu nehmen, wenn er auf einen genügenden Erweis ihrer Wahrheit verzichten muss [3]). Er verhält sich in dieser Beziehung zu Plato nicht anders, als die gleichzeitigen Peripatetiker zu Aristoteles, ja im Wesentlichen nicht anders, als später Plotin, denn wenn er auch nicht Dasselbe in seinem Plato findet, wie Dieser, so macht er sich doch in demselben Umfang von ihm abhängig. Zeigt uns aber schon diese Unselbständigkeit die gleiche Ermattung des philosophischen Geistes, aus welcher der Eklekticismus entsprungen ist, so finden wir auch wirklich Plutarchs Platonismus nicht so rein, als er selbst wohl geglaubt hat. Schon seine Ansicht über den Zweck und die Aufgabe der Philosophie liegt von der Platonischen weit ab. Die Hauptaufgabe dieser Wissenschaft sucht er in der Belehrung über die sittlichen Verhältnisse und Pflichten; die Lehren sind die Hauptsache, welche auf Grösse des Charakters und der Gesinnung hinwirken, die dialektischen Spitzfindigkeiten dagegen und die prunkenden Untersuchungen der Physiker sind von ebenso zweifelhaftem Werth, als die gelehrte Sammlung von Geschichten [4]). Es sind diess dieselben Ansich-

1) Wie in der Annahme von fünf Welten Def. orac. 34. 37. de Ei ap. Delph. 11.

2) So z. B. de an. procr. 23, 2 die zehen Aristotelischen Kategorieen, welche Tim. 37, A angedeutet sein sollen.

3) Z. B. qu. conviv. VII, 1, wo eine Vertheidigung der Platonischen Annahme, dass das Getränke nicht in den Magen, sondern in die Lunge komme, mit den bezeichnenden Worten schliesst: τὸ δ' ἀληθὲς ἴσως ἄληπτον ἔν γε τȣ́τοις· καὶ ȣ̓κ ἔδει πρὸς φιλόσοφον δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτον ȣ̓́τως ἀπαυθαδίσασθαι περὶ πράγματος ἀδήλȣ.

4) De prof. in virt. 7, noch weiter geht die bestrittene Schrift de

ten, welche wir von der Popularphilosophie seit Antiochus und Cicero, und auch von den Stoikern der späteren Zeit schon so oft vernommen haben. Mit diesen späteren Philosophen trifft Plutarch auch darin zusammen, dass sich seine eigenen philosophischen Untersuchungen, neben einer mystisch gefärbten Metaphysik auf die Ethik beschränken, welche in dieser Isolirung, trotz des Adels, der Milde und der Reinheit seiner Grundsätze, doch nothwendig der wissenschaftlichen Strenge entbehren musste, denn die Dialektik berührt er immer nur im Vorübergehen, ohne tieferes Eindringen, und was er naturwissenschaftliches geschrieben hat, das sind nur Erörterungen von einzelnen Fragen, welche zwar für die Gelehrsamkeit und den Scharfsinn ihres Urhebers, aber nicht für seine philosophische Beschäftigung mit der Natur beweisen können. Wie aber diese Hintansetzung der theoretischen Wissenschaft immer eine skeptische Stimmung theils erzeugt, theils voraussetzt, so finden wir auch bei Plutarch in einzelnen Aeusserungen eine Neigung zum Zweifel. Schon in den Naturerscheinungen findet er so Vieles unbegreiflich, dass der Philosoph am Besten thue, bei solchen Untersuchungen sein Urtheil zurückzuhalten [1]), noch weit schwieriger erscheint ihm aber die Erkenntniss der göttlichen Dinge, und wenn er bedenkt, wie wir selbst von den alltäglichen Erfahrungen so manche nicht zu erklären im Stande sind, so weiss er uns in Beziehung auf das, was über uns ist, nur die äusserste Vorsicht anzurathen, da wir als Menschen von dem Göttlichen um nichts besser sprechen können, als der Unmusikalische von der Mu-

educ. puer. c. 10. Wie wenig es übrigens Plutarch mit seiner Geringschätzung der Gelehrsamkeit Ernst ist, zeigt seine eigene ausgebreitete Gelehrsamkeit zur Genüge.

1) qu. conv. VII, 1; s. o. de primo frig. 23: ταῦτα, ὦ Φαβωρῖνε, τοῖς εἰρημένοις ὑφ᾽ ἑτέρων παράβαλλε. κἂν μήτε λείπηται τῇ πιθανότητι μήτε ὑπερέχῃ πολὺ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδήλοις τῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγέμενος.

sik, oder der Laie von der Heilkunde [1]). Eine kräftigere Entwicklung dieses Zweifels war freilich durch Plutarchs ganzen Standpunkt ausgeschlossen, sowohl das praktische als das gelehrte Interesse führte ihn statt zur Skepsis vielmehr zum Eklekticismus.

Unter den Lehren, in deren Behandlung dieser Eklekticismus hervortritt, ist namentlich die Anthropologie und die Ethik hervorzuheben. Plutarch verknüpft hier Aristotelische Bestimmungen nicht immer glücklich mit den Platonischen, an die er sich zunächst hält: neben der zweigliedrigen Unterscheidung der Seele vom Geist [2]), und des Vernünftigen von dem Unvernünftigen [3]), treffen wir bei ihm nicht blos die dreigliedrige Platonische [4]), sondern er bringt damit auch noch die drei Stufen des Seelenlebens bei Aristoteles in Verbindung, und zählt demnach fünf Theile der Seele, das *θρεπτικὸν*, das *αἰσθητικὸν*, das *ἐπιθυμητικὸν*, das *θυμοειδὲς* und das *λογιστικόν* [5]). Noch entschiedener folgt er dem Aristoteles in der Lehre von der ethischen Tugend, in der Bestimmung, dass sie im Einhalten der richtigen Mitte bestehe, in der Abgrenzung ihres Gebiets gegen das Theoretische, in der Unterscheidung der *φρόνησις* und der *σοφία* [6]), in dem Satz, dass die Affekte nicht ausgerottet, sondern nur gebildet und gemässigt werden dürfen [7]). Auch der Einfluss des Stoicismus lässt sich bei unserem Philosophen nicht verkennen, wie befangen und eifrig er auch dieses System sonst bestreiten mag [8]). So ist es offenbar stoisch, wenn er

1) De sera num. vind. 4. 14.

2) De fac. in luna 28.

3) De adulat. et am. 20. de virt. mor. 3.

4) De virt. mor. 3 vgl. de an. procr. 26.

5) De Ei ap. Delph. 13, Schl. Def. orac. 36 med.

6) De virt. mor. 5 f.

7) A. a. O. 12.

8) De Stoicorum repugn. De comm. not. adv. Stoic. und in vie-

das Verhängniss mit der Weltseele identificirt [1]), oder wenn er trotz seiner Polemik gegen die stoische Weltverbrennung [2]) einen unendlichen Kreislauf des Werdens behauptet, vermöge dessen alle Zustände und Personen der früheren Weltperioden in den spätern völlig unverändert wiederkehren sollen [3]). Noch leichter konnte sich die stoische Ethik, unter Milderung ihrer Härten, mit seinem Platonismus verknüpfen, und wirklich steht auch seine sittliche Ansicht mit der eines Epiktet und Mark Aurel in naher Verwandtschaft [4]). Wie sehr sich Plutarchs ganze Auffassung der Philosophie der stoischen annähert, ist schon bemerkt worden; ein weiterer wichtiger Vergleichungspunkt, die Verwandtschaft seiner religiösen Ansichten mit der stoischen Religionsphilosophie, wird tiefer unten zur Sprache kommen. Nicht einmal der epikureischen Lehre, die er sosehr verachtet, scheint er allen Zutritt verschlossen zu haben; wenigstens ist es diese, an welche die eigenthümliche Annahme einer Mehrheit von Welten [5]) zunächst erinnert, wogegen die Fünfzahl dieser Welten mit den pythagoreischen Spekulationen zusammenhängt, deren Bedeutung für unsern Philosophen wir später noch kennen zu lernen Gelegenheit haben werden. So ist die eklektische Neigung der Zeit auch Plutarchs Lehren deutlich aufgeprägt.

Plutarch ist ohne Zweifel der bedeutendste unter den Anhängern der Platonischen Philosophie in der ganzen

len Stellen seiner Schriften, z. B. de virt. mor. 2. 12 consol. ad Apoll. 3. de fato 4 ff. u. A.

1) De fato 2.

2) Sto. rep. 38 f. c. not. 31, 5 u. ö.

3) De fato 3.

4) M. vgl. z. B. de virt. 1. De tranqu. an. 5 5. 17. 19 f. consol. ad Apoll. 18. 31. Genaueres über Plutarchs Sittenlehre giebt Schreiter de doctr. Plut. theol. et morali in Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. VI, 82 ff.

5) De def. orac. 24—37. De Ei 11.

Periode zwischen Cicero und dem Aufkommen des Neuplatonismus, wir werden daher von seiner Denkweise auf die seiner Schule zu schliessen berechtigt sein. Es fehlt aber auch ausserdem nicht an Beweisen für die Verbreitung des Eklekticismus in der damaligen Akademie. Von Plutarchs Lehrer Ammonius aus Alexandrien [1]) können wir vermuthen, dass er der Geistesrichtung seines Schülers nicht ferne stand [2]), wenn auch die Reden, welche ihm dieser in den Mund legt [3]), schwerlich für historische Berichte gelten können. Ein halbes Jahrhundert nach Plutarch treffen wir den philosophirenden Rhetor Maximus von Tyrus [4]) auf derselben Bahn eines eklektischen Platonismus, der sich bereits nicht undeutlich zum Neuplatonismus hinüberneigt, nur ist der philosophische Gehalt seiner gespreizten Deklamationen mit dem der Plutarchischen Schriften nicht zu vergleichen. Ein enthusiastischer Bewunderer Plato's [5]) hat Maximus doch nur sehr wenig von der wissenschaftlichen Schärfe des Platonischen Geistes in sich aufgenommen. Wenn er die Wissenschaft als das Höchste preist, so bleibt doch der Begriff der Wissenschaft bei ihm so unbestimmt, dass er

1) M. s. über ihn Zumpt in der mehrerwähnten Abhandlung Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1842, S. 69 nach Plut. qu. conv. IX, 1 in. (vgl. VIII, 3, in.), de Ei ap. Delph. c. 1, Schl. Eunap. V. Soph. prooem. §. 8. Ammonius lehrte unter Nero und Vespasian in Athen.

2) Seiner Behutsamkeit in seinen Behauptungen erwähnt Plut. qu. conv. IX, 14, 7, denselben Zug haben wir oben bei Plutarch gefunden.

3) Wie namentlich De Ei ap. Delph. 17 ff., eine Stelle, auf die wir später noch zurückkommen werden.

4) Er lebte unter den Antoninen und bis unter Commodus; s. die praefatio des Davisius zu s. Ausgabe des Maximus (abgedr. in der Ausgabe v. Reiske).

5) M. vgl. statt aller andern Belege Diss. XVII, 1. Schl.: *εἰ γάρ τις ἐς τὰς Πλάτωνος φωνὰς ἐμπεσὼν ἑτέρων δεῖται λόγων ... ἔτος ἐδ' ἂν τὸν ἥλιον ἴδοι ἀνίσχοντα* u. s. w.

mit diesem Namen ganz im Allgemeinen die Herrschaft der Vernunft im Menschen bezeichnen will, und jede Tüchtigkeit in der Gesetzgebung oder Staatsverwaltung gleichfalls Wissenschaft nennt [1]; wenn er den Vorrang des theoretischen Lebens vor dem praktischen behauptet [2], und auch die encyklischen Unterrichtsfächer (Musik und Mathematik) in Platonischer Weise als Vorbereitung zur Philosophie empfiehlt [3], so sagt er doch ein andermal auch wieder, die Tugend bestehe nicht blos im Wissen, sondern die Hauptsache sei die Beherrschung der Sinnlichkeit durch das Wissen, die Anwendung der Theorie auf das Handeln [4]; wenn er im Sinn der akademischen und peripatetischen Sittenlehre die Werthunterschiede unter den Gütern und die Bedeutung der äusseren Güter anerkennt [5], so hindert ihn diess nicht, an einer andern Stelle [6] dem cynischen Leben den Preis zuzuerkennen, und einen Diogenes in dieser Beziehung wegen seiner grösseren Unabhängigkeit selbst über Sokrates und Plato zu stellen. Auch sonst stimmt er in Manchem mit dem Stoicismus, an dessen spätere Vertreter wir durch diese Aeusserungen zunächst erinnert werden. So sagt er mit den Stoikern, der Tugendhafte könne nicht verletzt werden, dehnt dann aber freilich diesen Satz in unbesonnener Uebertreibung auch auf den Schlechten aus, indem er in diesem Fall, trotz seiner Anerkennung der äusseren Güter, behauptet, das einzige Gut sei die Tugend, da man nun diese weder dem nehmen könne, der sie hat,

1) Diss. XII, 5. 7.

2) XXII, besonders c. 4 f.

3) XXXVII.

4) XXXIII, 4—9. vgl. XXI.

5) XL, 5 ff. — die Vertheidigung der Lust Diss. III. (Ritter IV, 255, wo aber aus Versehen Diss. XXXIII steht) gehört nicht hieher, denn Maximus spricht in dieser nur in fremdem Namen; s. Diss. IV.

6) XXXVI, besonders c. 5 f.

noch dem, der sie nicht hat, so könne man den Einen so wenig verletzen, als den Andern [1]). Stoisch ist es, wenn die Homerischen Götter theils auf elementarische, theils auf sittliche Mächte gedeutet werden [2]), aus der stoischen Philosophie stammt die Bezeichnung der Welt als Einer gemeinsamen Wohnung von Göttern und Menschen [3]), ebendaher die Rechtfertigung der Vorsehung durch die Bemerkung, dass das Uebel dem Wohlthätigen und Zweckmässigen in der Natur als unvermeidliche Folge anhänge [4]); und wenn Maximus mit Plutarch das sittliche Uebel hievon ausnimmt, und im Widerspruch gegen den stoischen Fatalismus auch das göttliche Vorherwissen und die Mantik nur in bedingter Weise auf die menschlichen Handlungen bezogen wissen will [5]), so trifft er dafür mit den Aufgeklärteren unter den Stoikern in dem Satze zusammen, dass es unnöthig sei, die Götter um etwas zu bitten, denn äussere Güter solle man nicht von ihnen begehren, geistige müsse Jeder sich selbst erwerben, das wahre Gebet sei nicht eine Bitte um mangelnde Güter, sondern eine Besprechung über die vorhandenen, eine Selbstdarstellung der Tugend [6]). Auch die Anschauung des Weltlaufs als einer von Gott ausgehenden und durch die Gegensätze des Endlichen sich hindurch bewegenden Harmonie [7]) ist wesentlich stoisch; noch un-

1) XVIII, 3.
2) X, 8, Schl. XXXII, 8.
3) XIX, 6.
4) XLI, 4, wo die Uebel den Funken vom Ambos und dem Russ im Ofen verglichen werden.
5) A. a. O. 5. XIX, 3 ff. Ueber Plutarchs Widerspruch gegen den Fatalismus s. §. 48.
6) XI, besonders c. 7. 8.
7) XIX, 5, Schl.: *ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσικοῦ καὶ τεχνίτην μὲν τὸν θεὸν τὴν δὲ ἁρμονίαν αὐτὴν ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ δι' ἀέρος ἰοῦσαν καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἐμπεσοῦσαν μετὰ τοῦτο εἰς πολλὰς καὶ ἀνομοίους φύσεις*

mittelbarer erinnert sie jedoch bei unserem Verfasser an die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt, von der es wirklich scheint, dass sie sein nächstes Vorbild gewesen sei. Aristotelisches weiss Maximus auch sonst mit seinem Platonismus zu verbinden, wenn er z. B. in der Lehre von den Theilen der Seele und vom Wesen der Tugend zwischen Plato und Aristoteles keinen Zwiespalt sieht [1]), oder wenn er in eine Darstellung der Platonischen Lehre von der Gottheit die Aristotelischen Bestimmungen über das potentielle und aktuelle Denken und über die ununterbrochene Denkthätigkeit in Gott einflicht [2]). Dass mit jenen beiden auch Pythagoras einverstanden sei, wird in dem ersten von diesen Fällen ausdrücklich gesagt; bestimmtere Belege für die Hinneigung des Maximus zu Pythagoreischem werden uns später begegnen. Unser Rhetor hat mithin, ähnlich wie Plutarch, die gesammte Zeitphilosophie für sich benützt, nur von Epikur will er nichts hören [3]). Hat aber schon Plutarch aus den verschiedenartigen Stoffen kein durchaus einheitliches Ganzes zu machen gewusst, so ist bei Maximus nicht einmal das Streben nach wissenschaftlicher Einheit vorhanden; es liegt ihm weit mehr an dem augenblicklichen rednerischen Effekt, als an der Uebereinstimmung seiner Gedanken. Aber als Zeugen für die Verbreitung des Eklekticismus in der akademischen Schule jener Zeit werden wir ihn nichts destoweniger benützen können, und das um so mehr, da auch noch Andere in dieser Beziehung mit ihm übereinstimmen, während andererseits strengere Platoniker aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über eben diesen Eklekticismus Klage führen.

συντάττειν τὸν ἐν αὐταῖς πόλεμον. M. vgl. hiezu und zu c. 4 aus der Schrift *π. κόσμȣ* c. 6. 399, a, 12 ff.

1) XXXIII, 5.

2) XVII, 8, Schl.

3) X, 4. 8 f.

Ein Zeit- und Fachgenosse des Maximus ist der afrikanische Rhetor Apulejus. Auch er ist erklärter Platoniker, aber dabei doch weitherzig genug, um nicht blos in das Platonische System mancherlei spätere Spekulationen einzumischen, sondern auch die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt in seiner lateinischen Uebertragung sich anzueignen [1]). Da wir jedoch später noch einmal auf ihn zurückkommen, mag es hier an dieser Andeutung genügen. Von den sonstigen Ueberresten der damaligen Akademie können wir die werthlose Einleitung des Albinus [2]), in die Platonischen Gespräche hier übergehen. Merkwürdiger ist ein von Euseb [3]) erhaltenes Bruchstück des Severus [4]), worin die Platonische Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus der leidensfähigen und der leidenslosen Substanz mit der Bemerkung angegriffen wird, diese Annahme würde die Unvergänglichkeit der Seele aufheben, denn zwei so verschiedenartige Bestandtheile müssten nothwendig ihre naturwidrige Verbindung wieder auflösen. Severus selbst wollte die Seele einartig gedacht wissen, er beschrieb sie als eine unkörperliche Figur, nach Art der reinen mathematischen Formen [5]). Auch die Weltentstehung bestritt er, indem er statt derselben, den Stoikern sich annähernd, nur solche Revolutionen innerhalb der Welt zugab, wie sie der Mythus des Platonischen Politikus enthält [6]). Wir sehen hieraus, dass sich wenigstens Einzelne unter den damaligen Platonikern auch eine Kritik der Platonischen Bestimmungen erlaubten. Nur sind unsere Nachrichten über

1) De mundo Prooem. Anf. und Schl.

2) Um 150 n. Chr. s. Zumpt a. a. O. S. 71.

3) pr. ev. XIII, 17.

4) Das Zeitalter dieses Philosophen ist unsicher, dass er in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehöre, ist blosse Vermuthung.

5) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 862. Prokl. in Tim. III, 186, E. 187, A f.

6) Prokl. a. a. O. II, 88, Df. III, 168, D vgl. V, 304, B.

Severus sehr lückenhaft. Dagegen besitzen wir noch des Alcinous Abriss der Platonischen Lehre, eine Schrift, deren Alter wir zwar gleichfalls nicht sicher bestimmen können [1]), die aber doch aller Wahrscheinlichkeit nach dem letzten Jahrhundert vor Plotin angehört [2]). Wiewohl nun der Verfasser dieser Schrift ältere Darstellungen zum Theil wörtlich abgeschrieben hat [3]), so lässt sich doch der Charakter seiner Zeit in seiner sonst ziemlich unbedeutenden Compilation nicht verkennen. Seine Erkenntnisstheorie verbindet stoische und Aristotelische Bestimmungen mit den Platonischen, und leitet auch die Vorstellung aus der Vernunft ab, indem sie im Menschen eine doppelte Vernunft unterscheidet, diejenige, welche dem Sinnlichen, und die, welche dem Uebersinnlichen zugewandt ist (c. 4). In der Dialektik (c. 5 f.) wird die ganze Aristotelische Logik, mit den Schlussfiguren und den zehen Kategorieen, dem Plato unterschoben. Die theoretische Philosophie theilt Alcinous (c. 7) unplatonisch genug in die Theologie, die Physik und die Mathematik, ohne doch selbst dieser Eintheilung zu folgen. In derselben unterscheidet er drei Ursachen: die Materie, die Urbilder und das schöpferische Princip oder die Gottheit; die Gottheit wird (ebd.) mehr Aristotelisch, als Platonisch, als der thätige Verstand beschrieben, welcher unbewegt nur sich selbst denkt; ein dreifacher Weg zur Erkenntniss Gottes wird angenommen: der Weg der Ent-

1) Fabric. Bibl. gr. V, 523 Harl.

2) Dass sie älter ist, als Plotin, unterliegt keinem Zweifel, dass sie jünger sei, als Maximus, könnte man aus der auffallenden Uebereinstimmung ihres 29. Kap. mit Max. XIX, 5 abnehmen, wenn es nicht ebenso möglich wäre, dass Beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Aber in die Zeit des litterarischen Verfalls gehört sie jedenfalls

3) Der Anfang des 12. Kap. wird von Eus. pr. ev. XI, 23 aus einer Schrift des Arius Didymus mitgetheilt.

schränkung, der Analogie und der Erhebung [1]); die Ideen werden für ewige Gedanken Gottes, zugleich aber auch für Substanzen erklärt, ihr Umfang wird mit Ausschluss der künstlichen oder naturwidrigen Dinge auf die natürlichen Gattungen beschränkt, neben den Ideen sollen dann aber auch noch die der Materie inwohnenden Formen des Aristoteles Raum finden (c. 9. 4). Die Materie wird mit einer dem Verfasser geläufigen Aristotelischen Bezeichnung als dasjenige beschrieben, was weder körperlich, noch unkörperlich, sondern der Möglichkeit nach im Körper sei (c. 8, Schl.). Die Ewigkeit der Welt glaubt Alcinous (c. 14) auch als Platonische Lehre behaupten zu können, und er schliesst daraus richtig, dass auch die Weltseele nicht von Gott geschaffen, sondern gleichfalls ewig sei; nur will es hiemit nicht recht übereinstimmen, dass sie doch von Gott ausgeschmückt und gleichsam aus einem tiefen Schlaf erweckt sein soll, um in der Hinwendung zu Gott die idealen Formen von ihm zu empfangen, dass sich der Verfasser überhaupt von der Vorstellung einer einmaligen göttlichen Welt b i l d u n g doch nicht losmachen kann (ebd.). Dass Alcinous Untergötter oder Dämonen annimmt, welchen die Welt unter dem Mond zur Verwaltung übertragen sei, und dass er diese in stoischer Weise als Elementargeister fasst (c. 15), kann bei einem Platoniker dieser Zeit nicht überraschen. Ebenso ist es dem Eklekticismus jener Zeit angemessen, wenn in die Platonische Ethik die Unterscheidung von zweierlei Tugenden, den des vernünftigen und den des unvernünftigen Theils der Seele, und die Aristotelische Bestimmung der Tugend als *μεσότης* eingeschwärzt wird (c. 26. 31). Man sieht aus allen diesen Bestimmungen, wie sehr es ihrem Urheber an einem klaren Bewusstsein über die Eigenthümlichkeit der Platonischen Lehre gefehlt hat.

1) Bei dem zweiten hat der Verfasser die Stelle der Platonischen Rep. VI, 508, B, bei dem dritten Symp. 208, E ff. im Auge.

Unser 48. §. wird noch weitere Belege für die Geneigtheit der damaligen Platoniker zu einer eklektischen Erweiterung der Platonischen Lehre beibringen. Dass freilich nicht alle Mitglieder der Schule mit dieser Richtung einverstanden waren, sehen wir aus dem Beispiel des Calvisius Taurus und des Attikus, zweier Platoniker, von welchen der erste um die Mitte und schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu Athen lehrte, der andere um 174 n. Chr. geblüht haben soll[1]). Von Taurus wissen wir, dass er nicht blos gegen die Stoiker, sondern auch über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Lehre geschrieben hat[2]), ohne dass uns doch sein Schüler Gellius, so häufig er auch seiner Erwähnung thut[3]), etwas Genaueres über den Inhalt seiner Vorträge und Schriften mittheilte. In Attikus lernen wir aus den Bruchstücken der Schrift, worin er der Verknüpfung der aristotelischen Lehre mit der platonischen entgegentrat[4]), einen enthusiastischen Bewunderer Plato's kennen, der um die Reinheit der platonischen Lehre bekümmert die peripatetische mit leidenschaftlicher Befangenheit angreift, und ihr insbesondere die Niedrigkeit ihres sittlichen Standpunkts, die Läugnung der Vorsehung und der Unsterblichkeit vorrückt[5]); von den physikalischen Ansichten des Aristoteles ist es namentlich die Annahme eines fünften Elements und die Ewigkeit der Welt, welche seinen Widerspruch hervorrufen[6]), die letztere um so mehr, da er es hier auch mit einem Theile seiner eige-

1) Vgl. Zumpt. a. a. O. S. 70.

2) A. Gell. XII, 5, 5. Suid. u. d. W. *Ταῦρος*.

3) I, 9, 8. c. 26. II, 2. VI, 10. c. 13. VIII, 6. IX, 6, 8. X, 19. XII, 5. XVII, 8. c. 20. XVIII, 10, 3. XIX, 6, 2. XX, 4.

4) B. Eus. pr. ev. XI, 1. 2. XV, 4—9; ebd. 12 f. In der ersten von diesen Stellen wird das Thema der Schrift durch die Worte bezeichnet: *πρὸς τὲς διὰ τῶν Ἀριϛοτέλες τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους.*

5) XV, 4 f. c. 9, 5. 13 f. c. 12.

6) A. a. O. c. 6 f.

nen Partheigenossen zu thun hat. Wie aber diese Schrift die Verbreitung des Eklekticismus, welchen sie bestreitet, mittelbar bestätigt, so steht auch ihr Verfasser selbst, dieser Eiferer für den reinen Platonismus, keineswegs auf dem unverrückten Standpunkt seines Meisters. Die unbedingte Autarkie der Tugend, welche Attikus der peripatetischen Güterlehre entgegenstellt[1]), ist mehr stoisch, als ursprünglich platonisch[2]); noch deutlicher verräth sich jedoch der Standpunkt der späteren Popularphilosophie in dem Satze[3]), dass die Glückseligkeit des Menschen von den Philosophen einstimmig als der letzte Zweck der Philosophie anerkannt werde. Eben dieser einseitig praktische Standpunkt war es ja gewesen, welcher mit der Gleichgültigkeit gegen die wissenschaftliche Consequenz die eklektische Verschmelzung widerstrebender Lehrsätze erzeugt hatte. Nehmen wir dazu noch die wissenschaftliche Schwäche von Gründen, wie diejenigen, womit Attikus die Lehre von der Ewigkeit der Welt bestreitet: dass nämlich gar nicht Alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben müsse, weil Gott vermöge seiner Allmacht auch ein solches vor dem Untergang bewahren könne[4]), so liegt wohl am Tage, dass diese Bestrebungen kaum im Stande sein konnten, dem Umsichgreifen des Eklekticismus einen Riegel vorzuschieben.

Zum Schlusse dieses Abschnitts ist noch eines Mannes zu erwähnen, welcher sich selbst zu keiner bestimmten Schule gezählt hat, wiewohl er in seinen Ansichten der peripatetischen am Nächsten verwandt ist, des Galenus[5]).

1) A. a. O. XV, 4, 9 ff.

2) M. s. unsern 2. Th. S. 280 f.

3) B. Eus. a. a. O. XV, 4, 1. 5, 2.

4) A. a. O. 6, 8 ff.

5) Claudius Galenus, 131 n. Chr. geboren, lebte bis unter Severus. Ueber sein Leben und seine Schriften vgl. man die Historia litteraria Galeni vor der Ausgabe von Kühn, über seine philoso-

Unter die Eklektiker stellt den Galenus schon der Umstand, dass er sich ausführlich mit der Erklärung platonischer, aristotelischer, theophrastischer und chrysippischer Schriften beschäftigt hat[1]). Nur dem Epikur ist er, wie fast alle diese eklektischen Philosophen, durchaus abgeneigt, wie er ihn auch in eigenen Schriften bekämpft hat; ebenso erscheint ihm aber auch die Skepsis der neuern Akademie als eine Verirrung, die er mit aller Entschiedenheit bestreitet[2]). Er seinerseits findet den Menschen, trotz der Beschränktheit seines Wissens, doch mit den Mitteln zur Erkenntniss der Wahrheit hinreichend ausgerüstet: die sinnlichen Erscheinungen erkennen wir durch die Sinne, deren Täuschungen sich mit der nöthigen Vorsicht wohl vermeiden lassen, Uebersinnliches mit dem Verstande, und wie die sinnliche Wahrnehmung eine unmittelbare Ueberzeugungskraft (ἐνάργεια) mit sich führt, so ist auch der Verstand im Besitze gewisser Wahrheiten, die unmittelbar und vor allem Beweis feststehen, gewisser natürlicher Grundsätze, welche sich durch die allgemeine Uebereinstimmung bewähren; aus diesem Augenscheinlichen wird das Verborgene durch logische Schlussfolgerung erkannt. Das Kennzeichen der Wahrheit ist daher für alles dasjenige, was durch sich selbst klar ist, die unmittelbare Gewissheit, theils die der Sinne, theils die des Verstandes, für das Verborgene die Uebereinstimmung mit jenem[3]). Diese Berufung auf das unmittelbar Gewisse, auf die Sinne und die einstimmige

phischen Ansichten K. Sprengel Beitr. z. Gesch. d. Medicin I, 117—195. Dieser Abhandlung sind die folgenden Nachweisungen grösstentheils entnommen.

1) Galen de libr. propr. c. 10. 14—16. S. 46. 48 Chart.

2) In der Schrift de optima disciplina, gegen Favorin; vgl. de cogn. an. morbis c. 6 S. 549 f. u. A.

3) de opt. discipl. c. 4, med. de opt. secta c. 2. cogn. an. morb. c. 6. de Hippocr. et Plat. IX, 7. S. 266.

Meinung der Menschen, dieser Empirismus des innern und äussern Sinns entspricht ganz dem Standpunkt eines Cicero und der späteren eklektischen Popularphilosophie.

Unter den drei Haupttheilen der Philosophie legt Galen der Logik, als dem unentbehrlichen Hülfsmittel jeder wissenschaftlichen Forschung, bedeutenden Werth bei[1]), wie er überhaupt die Philosophie als das grösste unter den göttlichen Gütern preist[2]). So hat er auch selbst eine bedeutende Anzahl von logischen Schriften verfasst[3]), was uns jedoch davon übrig ist[4]), lässt uns den Verlust der übrigen nicht bedauern, da er sich darin in materieller Beziehung ebenso an Aristoteles anschliesst, wie er in formeller Hinsicht mit seiner breiten, und in philosophischen Dingen sehr oberflächlichen Geschwätzigkeit hinter ihm zurücksteht. Auch in der Physik und Metaphysik folgt er, schon als Arzt und Naturforscher, vorzugsweise dem Aristoteles, ohne sich doch durchaus an ihn zu binden. Er wiederholt die aristotelische Lehre von den vier Ursachen[5]), vermehrt diese aber durch Hinzufügung der Mittelursache (des *δι' οὗ*) auf fünf[6]). Als die wichtigste von diesen betrachtet er mit Plato und Aristoteles die Endursache[7]), deren Erkenntniss er so hohen Werth beilegt, dass er in ihr (mit Sokrates, Plato

1) De elem. ex Hippocr. I, b. S. 16. quod opt. med. sit qu. philos. S. 358. de constit. art. med. c. 8, Schl. de Hippocr. et Plat. IX, 7, Schl. 8, Anf.

2) Protrept. c. 1, Schl.

3) De libr. propr. c. 11 f. 15 f.

4) Die kleine Schrift de sophismatis. Dass Galen der aristotelischen Logik folgte, lässt sich auch aus seinen vielen Commentaren zu den logischen Schriften des Aristoteles und seiner Schüler (vor. Anm.) abnehmen. Eine logische Schrift Chrysipps hatte er fast noch als Knabe commentirt; später schrieb er gegen die stoische Logik, de libr. propr. c. 11, Schl. c. 16.

5) S. unsern 2. Th. S. 409 f.

6) De usu part. corp. hum. VI, 13. S. 434.

7) A. a. O.

und den Stoikern) die Grundlage der wahren Theologie, dieser die Heilkunst weit überragenden Wissenschaft findet[1]). Er scheint jedoch diese Teleologie in der Weise der späteren Philosophie gefasst zu haben, ohne sich die wichtige aristotelische Lehre von der immanenten Zweckthätigkeit der Natur anzueignen. Im Gegensatz gegen den stoischen Materialismus beweist er, dass die Eigenschaften der Dinge keine Körper seien[2]), gegen die Ansichten der Atomistiker und der älteren Physiologen, und unter diesen auch gegen die stoisch-Heraklitische Annahme Eines Urstoffs, wird die Lehre des Hippokrates und Aristoteles von den vier Elementen vertheidigt[3]). Bedeutender ist seine Abweichung von Aristoteles in der Lehre von der Seele und ihrer Wirksamkeit; gerade hier lauten aber auch seine Aeusserungen so schwankend, dass man wohl sieht, wie sehr es ihm unter dem Widerstreit der Meinungen an einem festen Haltpunkt gefehlt hat. Was die Seele ihrem Wesen nach ist, darüber getraut er sich nicht blos eine bestimmte Behauptung, sondern auch nicht einmal eine Vermuthung, welche auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machte, aufzustellen, indem er jeden sicheren Nachweis hierüber vermisst[4]). Die Annahme Plato's, dass die Seele ein unkörperliches Wesen sei und ohne den Körper leben könne, scheint ihm bedenklich, denn wodurch sollten sich, fragt er, unkörperliche Substanzen von einander unterscheiden, wie kann ein unkörperliches Wesen über den Körper verbreitet

1) Ebd. XVII, 1. S. 702.

2) Quod qualitates sint incorporeae.

3) De constit. artis med. c. 7 f. De elementis. Werden auch unter den hier bekämpften Ansichten die Stoiker nicht genannt, so ist doch die Heraklitische Lehre vom Urstoff, welche Galen bestreitet (De el. I, 4. S. 11) auch die ihrige. Vgl. auch de Hippocr. et Plat. VIII, 3, wo der Nachweis versucht wird, dass Plato mit Hippokrates hinsichtlich der Elemente ganz einig sei.

4) De foet. form. c. 6. S. 501.

sein, wie kann ein solches vom Körper so afficirt werden, wie diess bei der Seele im Wahnsinn, in der Trunkenheit und in ähnlichen Zuständen der Fall ist? [1]) Insofern ist Galen geneigt, der peripatetischen Lehre beizupflichten, wornach die Seele die Form ihres Körpers ist [2]); dieses würde aber freilich auf die Ansicht führen, welche von den Stoikern behauptet und von manchen Peripatetikern getheilt wird, dass die Seele nichts Anderes sei, als die Mischung der körperlichen Stoffe, und von ihrer Unsterblichkeit könnte dann nicht die Rede sein [3]). Galen getraut sich nicht, diesen Punkt zu entscheiden, und ebenso wenig beabsichtigt er, die Unsterblichkeit zu behaupten oder zu läugnen [4]). Nicht anders geht es ihm auch mit der Frage nach der Entstehung der Seele. Er bekennt unumwunden, dass er hierüber durchaus nicht mit sich im Reinen sei. Einerseits findet er in der Bildung des menschlichen Körpers eine Weisheit und Macht, welche er der vernunftlosen Pflanzenseele des Embryo nicht zutrauen kann, andererseits zwingt ihn doch die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern, sie von dieser herzuleiten, und die Annahme damaliger Platoniker, dass die Weltseele die Körper der lebendigen Wesen bilde, scheint ihm fast gottlos, da man jene göttliche Seele nicht in so niedere Geschäfte verwickeln dürfe [5]). Bestimmter erklärt sich Galen für die platonische Lehre von den Theilen der Seele und ihren Sitzen [6]), nur bringt

1) Quod animi mores corp. temp. seq. c. 5. 5. S. 447. 450 f. de loc. aff. II, 5. S. 421.

2) De loc. aff. a. a. O.

3) Qu. an. mores u. s. w. c. 3, S. 446. c. 4.

4) S. o. u. a. a. O. C. 3 Anf.: *ἐγὼ δὲ οὔθ' ὡς ἐστιν [ἀθάνατον τὸ λογιστικὸν] οὔθ' ὡς οὐκ ἐστιν ἔχω διατείνασθαι.*

5) De foet. form. c. 6, S. 301.

6) M. vgl. hierüber ausser der Schrift de Hippocr. et Plat. plac., welche diesen Gegenstand in nicht weniger als neun Büchern mit ermüdender Weitschweifigkeit erörtert: qu. animi mores

seine Unsicherheit über das Wesen der Seele auch diese Annahme nothwendig in's Schwanken. Auch darüber will unser Philosoph, wie er sagt, nicht entscheiden, ob den Pflanzen eine Seele zukomme [1]), anderswo jedoch erklärt er sich mit Bestimmtheit für die stoische Unterscheidung zwischen der ψυχὴ und der φύσις [2]). Dass er den Gestirnen eine vernünftige Seele beilegt, welche jede irdische Vernunft weit übertreffe, und dass er die Vernunft von dort auf die Erde herabströmen lässt [3]), ist eine Vorstellung, die ihm mit vielen von den alten Philosophen gemein ist, wenn er aber an demselben Orte auch die Ansicht äussert, dass diese Vernunft die Erde und die Luft durchdringe, so ist diess offenbar mehr im Sinne des stoischen und platonischen Systems, als in dem des Aristoteles, an welchen er sich sonst zu halten pflegt.

Wir werden uns über das Schwankende und Fragmentarische dieser Bestimmungen um so weniger wundern, wenn wir hören, welchen Werth Galen überhaupt den theoretischen Untersuchungen beilegt. Die Frage nach der Einheit der Welt, die Frage, ob sie entstanden sei oder nicht, und ähnliche, meint er, sei für den praktischen Philosophen werthlos; von dem Dasein der Götter und von dem Walten einer Vorsehung müssen wir uns freilich zu überzeugen suchen, die Natur der Götter dagegen brauchen wir nicht zu kennen; ob sie einen Leib haben, oder keinen, habe auf unser Verhalten keinen Einfluss; ebenso sei es in sittlicher und politischer Beziehung gleichgültig, ob die Welt durch eine Gottheit, oder ob sie durch eine blindwirkende Ursache gebildet

u. s. w. c. 3. Dass die drei Theile der Seele nicht blos drei Kräfte Einer Substanz, sondern drei verschiedene Substanzen seien, sagt Galen de Hipp. et Plat. VI, 2 u. a. a. O.

1) De substant. facult. nat. c. 1, S 4 vgl. comment. in Hippocratis de epidem. libr. VI, Sect. V, 5, S. 518 f.

2) De natur. facult. I, 1, wogegen die Stelle de Hippocr. et Plat. VI, 2, S. 183 nichts beweist.

3) De usu part. corp. hum. XVII, 1, S. 702.

worden sei, wenn nur die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung anerkannt werde. Selbst die Frage, welche er so weitläufig erörtert hat, nach dem Sitz der Seele, soll nur für den Arzt, nicht für den Philosophen von Interesse sein[1]). Wir bedürfen in der That keines weiteren Beweises, um zu wissen, dass ein Philosoph, welcher den Werth der wissenschaftlichen Untersuchungen so ganz nach ihrem unmittelbar nachweislichen Nutzen abmisst, nicht über einen unsicheren Eklekticismus hinauskommen konnte. Nur würden wir uns sehr täuschen, wenn wir desshalb selbständige ethische Forschungen von Galen erwarten wollten. Seine zahlreichen Schriften aus diesem Gebiete[2]) sind für uns alle bis auf zwei[3]) verloren gegangen, was wir aber theils aus dieser, theils aus andern gelegenheitlichen Aeusserungen von seinen sittlichen Ansichten erfahren, enthält nur Nachklänge von älteren Lehren. So treffen wir bei Gelegenheit die peripatetische Eintheilung der Güter in geistige, leibliche und äussere[4]), bei einem andern Anlass die platonische Lehre von den vier Grundtugenden[5]), dann wieder den aristotelischen Satz, dass alle Tugend im Mittelmaass bestehe[6]). Für unsere gegenwärtige Untersuchung hat diese Seite des Galenischen Philosophirens kein weiteres Interesse. Wir beschliessen daher die Geschichte des Eklekticismus in den ersten Jahrhunderten nach Christus, um uns den gleichzeitigen Skeptikern zuzuwenden.

1) De Hippocr. et Plat. IX, 6, S. 266

2) De propr. libr. 13. 17.

3) *De cognoscendis curandisque animi morbis. De animi peccatorum dignotione atque medela.*

4) Protrept. 11, Anf.

5) De Hippocr. et Plat. VII, 1 f. S. 207. 209.

6) In Hippocr. de humor. I, 11 Schl.: ἀρεταὶ δὲ πᾶσαι ἐν μέσῳ συνίςανται αἱ δὲ κακίαι ἔξω τȣ̃ μέσȣ. Diese Worte beziehen sich zwar zunächst auf die körperlichen Zustände, aber ihre Fassung lautet ganz allgemein.

Verbesserungen und Zusätze.

S. 15 Z. 9 statt Absicht lies Ansicht.
— 18 — 17 st. dienten l. dienen.
— 19 — 21 v. u. ist hinter: »Sextus VII, 17« beizufügen: Philo de mut. nom. c. 10 S. 1064 H. 589 M.
S. 27 Z. 9 v. u. st. unterscheiden l. unterschieden.
— 41 — 4 v. u. st. ὄϑον l. ὀρϑόν.
— 45 — 13 st. erstrecken l. erstreckten.
— 83 — 3 st. Unabhängigkeit l. Abhängigkeit.
— 97 — 1 v. u. st. III l. II.
— 98 — 12 ist vor VII, 139 einzuschalten: M. Aurel.
— 118 Anm. 5 ist beizufügen: die Deutung der Herakleischen Arbeiten, welche Cornutus uns mitzutheilen verschmäht hat, ist wahrscheinlich in der moralischen Erklärung derselben bei Heraklit Alleg. Homer. c. 33 enthalten, wie denn diese (neuestens von Mehler vollständiger herausgegebene) Schrift überhaupt neben der des Cornutus eine zweite, mit dieser vielfach übereinstimmende, Urkunde der stoischen Mythendeutung bildet. Zur Charakteristik derselben will ich nur noch auf die Erklärung des Homerischen Götterkampfs (c. 52 ff.) verweisen.
S. 120 Z. 5 st. der ist l. ist der.
— 131 — 2 v. u. ist beizufügen: M. vgl. auch Zeno b. Philo qu. omn. prob. lib. S. 879 H. 460 M.
S. 142 Z. 4 v. u. ist hinter: »sondern« beizufügen: mit Cobet.
— 177 — 2 st. Bethätigung l. Betheiligung.
— 190 — 2 st. engherzige l. enge.
— 193 — 2 v. u. st. ältesten l. ächtesten.
— 194 — 13 st. naturmässige l. naturwüchsige.
— 194 — 5 v. u. st. übertriebenes l. übertreibendes.
— 195 — 11 ist hinter »Handeln« nur einzuschalten.
— 197 — 6 st. diess l. diese.
— 203 — 11 v. u. st. Verhältniss l. Verhängniss.
— 209 — 1 v. u. st. gleichbedeutend l. gleichlautend.
— 229 — 10 v. u. st. verlegt l. verlegt habe.
— 231 — 14 st. Tüchtigkeit l. Dichtigkeit.
— 253 — 6 v. u. st. fiat l. fuit.
— 257 — 14. st. höher l. sicherer.
— 265 — 10 st. reine l. rein.
— 305 — 5 v. u. st. V, 13 l. 5, 13.
— 309 — 11 v. u. st. Logik st. Topik.
— 324 — 8 st. Annahme l. Annahmen.

S. 327 Z. 5 statt hievon lies hieran.
— 332 — 12 v. u. st. diese l. die.
— 333 — 7 st. steht l. stehe.
— 336 — 12 v. u. st. einen l. einem.
— 341 — 17 v. 4. st. zugegeben l. zuzugeben.
— 356 — 17 st. nur l. mir.
— 362 — 8 v. u. st. empfohlen l. empfahlen.
— 364 — 16 st. eines l. seines.
— 375 — 15 st. entfernen l. entferne.
— 392 — 2 v. u. st. wurden l. werden.
— 425 — 7 st. allein l. allgemein.
— ebd. — 10 v. u. st. vollkommene oder unvollkommene l. vollkommenere oder unvollkommenere.
S. 427 Z. 6 st. sie auch l auch sie.
— 427 — 19 st. Commentaren l. Commentatoren.
— 429 — 5 v. u. st. in l. zu.
— 451 — 16 st. welche l. welcher.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung

Bd.: 3,1

1852

Coburg, Landesbibliothek -- Cas A 3727(3)
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11928968-6